COSMOLOGIES ET COSMOGRAPHIES VARIÉES DANS LES MANUSCRITS BYZANTINS TARDIFS*

Le codex *Laurentianus Plutei* 86.14, manuscrit du 15e siècle, contient aux folios 137^{v}-145^{v} un ensemble de textes cosmologiques et astronomiques pour le moins particulier. Décrite comme un traité astronomique, cette collection reproduit trois modèles cosmographiques différents.[1]

Premièrement, aux folios 137^{v}-140^{r}, deux diagrammes représentent le modèle sphérique de l'univers en sept sphères (ff. 137^{v}-138^{r}). Le titre de l'ensemble (ἀρχὴ σὺν θεῷ τῆς ἀστρονομίας) se trouve au folio 138^{r} et est suivi d'un texte « sur le ciel » qui décrit sept cieux sphériques légers, constitués par l'efflorescence des quatre éléments. La terre, située dans la partie la plus basse, c'est-à-dire au centre, est maintenue en place par le mouvement journalier du ciel. Elle n'est donc pas soutenue par sept piliers ou par les eaux – une allusion aux piliers de la Sagesse de Salomon (Proverbes 9:11) et aux eaux du Psaume 135:6.[2] La position et le mouvement des sept planètes sont décrits, ainsi que les mouvements du soleil et de la lune dans le Zodiaque (f. 139^{r-v}) ; suit une section sur les variations de la taille des ombres d'après le mouvement du soleil (ff. 139^{v}-140^{r}).[3]

En second lieu, nous trouvons une section intitulée « Sur la structure de la terre, chapitre 1 ». D'après son auteur, « la forme de la terre n'est ni quadrangulaire, ni triangulaire, ni entièrement circulaire, mais je dis que sa forme est oblongue. Pour parler simplement, je dis qu'elle est constituée comme un œuf (f. 140^{r}). » Suivent les mesures de la terre, dont la longueur (250 000 stades) est le double de la largeur (125 000 stades), une description de l'Océan, une explication sur les antipodes (rejetés pour des raisons religieuses), ainsi qu'une

* La recherche pour cet article a été rendue possible grâce à un SSHRC SRG n. 410-2009-0242 et une Onassis Foundation Foreign Fellowship (2013). Je remercie Anne Tihon pour ses nombreux commentaires durant l'élaboration de cet article.

1 *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, 12 vols, Bruxelles, 1898-1936, pp. 74-77 [ci-après *CCAG*], IV (1903, éd. D. Bassi *et al.*) pp. 74-77.

2 Il s'agit d'une version d'un petit texte cosmologique que l'on trouve éditée d'après le *Parisinus gr*. 2219 (*CCAG* [voir n.1], VIII.4 [1921, éd. P. Boudreaux], pp. 108-109).

3 Dans le *Conspectus rerum naturalium*, Syméon Seth utilisait notamment cette observation pour prouver que la terre occupe le centre de l'univers (A. Delatte, *Anecdota Atheniensia et alia*, t. II : *Textes relatifs à l'histoire des sciences* [*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, 88], Liège, 1939, pp. 19-21 [ci-après Seth, *Conspectus*]).

Byzantion 85, 1-25. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117796

réflexion sur les liens unissant l'eau à la terre (ff. 140-140^v). Il s'agit d'une version d'un traité cosmologique décrit par A. DELATTE en 1932 et selon lequel la terre et le monde sont de forme ovoïde.[4] Ces sections sont suivies de deux chapitres météorologiques, sur les nuages et sur le tonnerre et les éclairs (ff. 140^v-141^r). Viennent ensuite des cycles de la création et du renouvellement de l'univers et du ciel (ff. 141^r-141^v) ; une description des sept grâces de l'Esprit ; un tableau de correspondances des mois, des signes du Zodiaque, des lieux et des parties du corps ; une liste des attributs de chaque signe (chaud – froid / humide – sec) (ff. 142^r-142^v) ; un poème adressé au Créateur ; une liste offrant la date et l'heure à laquelle le soleil entre dans chaque signe du zodiaque (f. 142^v).

Enfin, en troisième lieu, nous trouvons un texte intitulé « Sur le ciel » qui, sur la base de versets bibliques, décrit un univers en forme de cube ou de tente dont la terre de forme conique en constitue la base. Ce système n'est pas sans rappeler celui de Cosmas Indicopleustès et des Pères antiochiens des 4e-6e siècles. Il s'agit en fait d'une version du traité astronomique de Pierre le Philosophe (12e siècle) (ff. 143^r-145^v).[5]

L'objectif n'est pas d'analyser le contenu spécifique de ces folios sur lequel nous reviendrons ailleurs ; il s'agit plutôt de s'interroger sur la présence l'un à la suite de l'autre dans les manuscrits byzantins de textes cosmographiques contradictoires ou peu cohérents. En effet, le *Laurentianus* n'est pas le seul manuscrit byzantin éclectique en matière de cosmologie et d'astronomie.[6] Cette accumulation de textes est-elle le résultat d'une simple curiosité de copiste ou de la création plus délibérée d'un manuel destiné à l'enseignement ou d'un outil de travail ? Peut-on établir des liens entre ces textes et divers types de milieux intellectuels ? Je ne prétends pas résoudre ces problèmes – cela serait prématuré à ce stade, mais je voudrais les mettre en évidence par l'examen de onze manuscrits, à travers une grille d'analyse qui permettrait de répondre à ces questions.

L'analyse se limite ici à onze manuscrits, mais cette liste n'est évidemment pas exhaustive :

Parisinus gr. 854 (P)
Vaticanus gr. 216 (V)
Scorialensis Φ III-11 (E)

[4] A. DELATTE, *Un manuel byzantin de cosmologie et de géographie*, dans *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique. 3e série,* 18 (1932), pp. 189-222.

[5] Sur cet auteur et son traité, voir A.-L. CAUDANO, *« Le ciel a la forme d'un cube ou a été dressé comme une peau » : Pierre le Philosophe ou l'orthodoxie du savoir astronomique sous Manuel Ier Comnène*, dans *Byz,* 81 (2011), pp. 19-73.

[6] Le problème se pose également dans les manuscrits byzantins tardifs à contenu occulte, dont l'éclectisme est signalé par M. MAVROUDI, *Introduction*, dans P. MAGDALINO – M. MAVROUDI (éd.), *The Occult Sciences in Byzantium*, Genève, 2006, pp. 23-25.

Seldenianus 16 (S)
≈ *Neapolitanus* II C 33 (N)
Laurentianus Plutei 86.14 (L)
Bononensis 3632 (B)
Parisinus gr. 2419 (G)
Vaticanus Palatinus gr. 364 (U)
Ambrosianus B33 *sup.* (A)
Parisinus gr. 2494 (H)

Mis à part P, du 13e s., tous ces manuscrits datent des 14e et 15e siècles. Il est possible, toutefois, que S et une partie de N reproduisent une compilation du 12e siècle.[7] Ces manuscrits ont été choisis pour la variété de leurs idées cosmologiques, dans la mesure où ils se rapportent au moins à deux modèles différents du monde. Ils recouvrent également divers genres (par exemple astrologique, médical, ou encore ascétique) et sont donc susceptibles de représenter un public varié. Loin d'être limitative, cette liste constitue néanmoins un échantillon représentatif de traits et tendances qui caractérisent les manuscrits byzantins tardifs contenant des textes cosmologiques. Il s'agit bien ici de proposer une grille d'analyse et non de tirer des conclusions définitives sur l'état de la cosmologie byzantine à cette période. En effet, ne sont pas inclus dans cette liste les manuscrits, également nombreux, où ne se trouve qu'un seul de ces modèles, le plus souvent celui attaché au système sphérique d'Aristote et de Ptolémée.

Notre attention se portera sur l'agencement des textes dans les manuscrits (les textes cosmologiques se suivent-ils ?) et sur la présence de diagrammes. En effet, l'état actuel d'un codex ne correspond pas toujours à la manière dont il fut pensé à l'origine, puisqu'il peut s'être formé par l'accrétion de plusieurs manuscrits anciens. Ce serait le cas du *Parisinus gr.* 1238 (non inclus dans cette liste), dont certaines sections datent du 14e s., d'autres du 15e s., mais dont la partie cosmologique fut copiée au 16e s. (ff. 82-85v), le tout ayant été rassemblé par Minoïde Mynas entre 1840-1845.[8] L'assemblage tardif de ce manuscrit ne nous permettrait donc pas de tirer des conclusions sur l'état d'une collection byzantine à proprement parler.

Chaque manuscrit fera aussi l'objet d'une analyse du contenu cosmologique des textes. Les questions sont celles le plus souvent abordées dans

7 A ce sujet, voir A. Tihon. *Sur l'identité de l'astronome Alim*, dans *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 39 (1989), pp. 12-21.

8 Nous renvoyons le lecteur aux descriptions des manuscrits parisiens accessibles en ligne sur le site de la Bibliothèque Nationale de France, Département des Archives et Manuscrits : http://archivesetmanuscrits.bnf.fr.

les divers modèles et pour lesquelles les contradictions sont les plus flagrantes :

1. Modèles de l'univers
   i. Sphérique
   ii. Cubique
   iii. Ovoïde
   iv. Autre
2. Nature des cieux
3. Eléments
4. Forme et position de la terre
5. Planètes
6. Eclipses de soleil et de lune
7. Zodiaque et étoiles fixes
8. Calendrier
9. Astrologie

Les questions 1 à 4 sont de nature cosmologique ; les questions 5 à 7 ont trait à la mécanique céleste ; les deux dernières portent sur l'usage pratique de ces textes. Toutes les questions ne sont pas nécessairement abordées dans les manuscrits. De plus, d'après les textes, les explications données seront plus ou moins élaborées, allant d'une définition de base (par exemple, la nature d'une éclipse de soleil) à un modèle mathématique (par exemple, un calcul d'éclipse). Les manuscrits plus scientifiques seront ceux dont le contenu dépasse le niveau de la définition ou de la connaissance de base, notamment par l'insertion de méthodes mathématiques, de tables, de calculs ou de traités spécialisés.

1. Modèle(s), ou forme de l'univers, proposé(s) dans chaque manuscrit

Modèle I : sphérique

Dans le monde byzantin, le modèle sphérique d'Aristote, ajusté par Ptolémée au 2e s. de notre ère, comprend une série de sphères homocentriques, généralement neuf, allant de la sphère sans étoiles, à celle des étoiles fixes et du zodiaque, suivie des sphères des sept planètes. Toutefois, la neuvième sphère n'est pas nécessairement représentée, particulièrement dans les diagrammes.[9] Sa description peut aussi varier : Seth et Blemmydès

[9] B représente huit sphères dans le diagramme du f. 336, mais en mentionne neuf dans le texte qui l'accompagne. En revanche, L n'en mentionne et n'en représente que 7, oubliant Saturne dans le diagramme du f. 137v.

l'appellent sans étoile, mais Psellos parle simplement d'une succession de huit sphères sous la surface courbe du ciel.[10] Enfin, dans certains textes d'origine chrétienne, distinction est aussi faite aussi entre le firmament (des astres) et le ciel (de Dieu).[11] Le monde sublunaire comprend la succession des quatre éléments du plus léger au plus lourd (feu, air, eau), la terre, sphérique étant maintenue immobile au centre.[12]

Modèle II : cubique

Bien qu'appelé comme tel par les textes, ce modèle n'est pas à proprement parlé « cubique », puisqu'il s'agit d'un parallélipipède rectangle voûté. Cette structure du monde fut défendue par les Pères de l'Eglise antiochienne sur base de versets bibliques. Elle trouve sa version la plus élaborée dans la *Topographie Chrétienne* de Cosmas Indicopleustès au 6e s., mais est reprise à l'époque comnène à travers les chaînes de la Genèse et l'œuvre de Pierre le Philosophe. Il s'agit d'un univers en forme de boîte voûtée. La terre forme le support du monde. Elle est plate, mais s'élève vers le nord en un cône ou une montagne, derrière lequel se cachent les astres pendant la nuit.[13] Il n'y a bien sûr pas de sphères dans le modèle II, mais sept zones du firmament parallèles à la surface plane de la terre correspondant aux cercles des planètes.[14]

Modèle III : ovoïde

Par modèle ovoïde sont entendus des textes décrivant la terre comme étant de forme oblongue ou ovale, en équilibre au centre de l'univers mais à distance égale de tous ses côtés. Dans certaines versions, les descriptions sont accompagnées d'une métaphore comparant la succession des éléments à celle des couches d'un œuf. Ce système est proche du modèle I : neuf sphères, dont

[10] SETH, *Conspectus* [voir n. 3], p. 38 ; *PG* 142, Paris, 1857-1866, col. 1216 ; L. G. WESTERINK (éd.), *Michael Psellus. De omnifaria doctrina. Critical Text and Introduction*, Utrecht, 1948, section 159, p. 81 [ci-après PSELLOS, *De omnifaria doctrina*].

[11] Par exemple chez Jean Damascène (B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. II : *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Expositio fidei* [*PTS*, 12], Berlin-New York, 1973, chapitre 20, pp. 50-54 [ci-après DAMASCÈNE, *Expositio fidei*]). Remarquons que ce chapitre n'est pas reproduit très fréquemment dans les manuscrits étudiés ici.

[12] B. BYDÉN, *Natural Philosophy, Byzantine*, dans H. LAGERLUND (éd.), *The Encyclopedia of Medieval Philosophy,* Dordrecht – Londres, 2011, p. 859.

[13] A.-L. CAUDANO, *Un univers sphérique ou voûté ? Survivance de la cosmologie antiochienne à Byzance (XIe et XIIe s.)*, dans *Byz,* 78 (2008), pp. 66-86 ; CAUDANO, *« Le ciel »* [voir n. 5], pp.19-73.

[14] CAUDANO, *« Le ciel »* [voir n. 5], p. 70.

une sphère sans étoiles, se succèdent pour former l'univers.[15] Les sections de cosmologie de ce texte sont généralement accompagnées d'explications géographiques et météorologiques éloignées des idées trouvées plus habituellement dans les traités de philosophie naturelle.[16] Le texte est reconnaissable par la présence des idées décrites ci-dessus, mais sa tradition manuscrite est extrêmement complexe (variantes de structure, passages ajoutés ou manquants, variantes textuelles et lexicales).[17] Elle suggère un texte qui s'est adapté d'après les besoins du copiste ou de son audience. Le nombre de manuscrits byzantins tardifs qui ont reproduit ce texte et son succès dans le monde slave indiquent que ce petit traité était relativement populaire aux 14e-16e s.[18]

Modèle IV : autre ?

D'autres modèles sont possibles, par exemple ceux de certains textes apocryphes, tel que le livre d'Hénoch. Toutefois, les textes apocryphes et les visions, de nature plus allégorique, nécessitent une lecture propre, différente de celle des textes pédagogiques ou des traités scientifiques.[19] Certains textes partageant des éléments du modèle I et III suggèrent aussi la présence d'un astre en forme de serpent sur la neuvième sphère.[20]

2. NATURE DES CIEUX : celle-ci n'est pas discutée systématiquement dans les textes liés au modèle I, comme par exemple dans le manuel de Cléomèdes.

[15] P. POLESSO-SCHIAVON, *Un trattato inedito di meteorologia di Eustrazio di Nicea*, dans *RSBN*, 2-3 (1965-1966), p. 303. Seul le manuscrit B diffère, décrivant l'existence de huit sphères au lieu de neuf (f. 336).

[16] DELATTE, *Un manuel* [voir n. 4], pp. 193-200.

[17] Plusieurs manuscrits de ce traité ont été édités en tout ou en partie, notamment par Vassiliev sur base de N (A. VASSILIEV, *Anecdota Graeco-byzantina. Pars prior*, Moscou, 1893, pp. li-lvi) ; par CUMONT sur base du *Parisinus gr.* 2219 (*CCAG*, VIII.4 [voir n. 2], pp. 108-114) ; par DELATTE sur base de l'*Atheniensis* 1308 (*Geographica*, dans *BZ*, 30 (1929-1930), pp. 511-518) ; et par POLESSO-SCHIAVON sur base des *Marcianus gr.* III-4 et *Parisinus gr.* 1612 (*Un trattato* [voir n. 15], pp. 293-304).

[18] On ne trouve pas de version de ce texte avant le 14e s. à Byzance (manuscrit V) et le 15e s. dans le monde slave (N. RADOSHEVICH, *Kosmografskii i geografskii odlomtsi Gorichkog Zbornika,* dans *ZRVI*, 20 (1981), pp. 178-180 ; V. MIL'KOV et S. POLIANSKII, *Kosmologicheskie proizvedeniia v knizhnosti Drevnei Rusi*, t. I : *Teksty geotsentricheskoi traditsii*, St Petersbourg, 2008, pp. 289-326).

[19] M. ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch* (*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, 68), Neukirchen-Vluyn, 1994, pp. 45-47.

[20] Par exemple dans le Da 61 édité par R. KUNZE, *Die Anonyme Handschrift (Da 61) der Dresdner Königlichen Bibliothek*, dans *Hermes*, 34.3 (1899), p. 360. Cette idée circule aussi de manière indépendante dans le *Harleianus* 5624, ff. 283r-284v. Le texte, édité et traduit, et l'origine de cette croyance étrange ont été étudiés par C. BAUDRY, *Un traité cosmologique byzantin inédit :* Harleianus *5624, ff. 283r-284v*, dans *Byz*, 84 (2014), pp. 1-32.

Les réponses peuvent aussi varier. Dans le *De omnifaria doctrina*, Psellos se contente de décrire brièvement les opinions attribuées à Platon (la partie des quatre éléments semblable à la lumière) et d'Aristote (un cinquième élément, l'éther).[21] Blemmydès présente également ces deux théories, mais défend celle de Platon.[22] Sur base du traité de Jean Philopon, Seth rejette aussi la théorie d'Aristote et préfère l'idée selon laquelle le ciel est fait de la fleur des quatre éléments, particulièrement du feu et de l'air.[23] Jean Damascène ne se prononce pas sur la nature du firmament, mais offre diverses hypothèses : le ciel est comme de la fumée (Basile de Césarée) ou est fait d'eau, des quatre éléments ou encore d'un cinquième.[24] D'après Pierre le Philosophe (modèle II), le ciel est composé d'eau et d'air.[25] Le modèle III se rapproche de celui de Seth, réfutant diverses hypothèses, dont celle d'Aristote, et décrivant le ciel comme la « fleur ou l'exhalaison des quatre éléments, c'est-à-dire leur partie la plus légère ».[26]

3. Description des éléments : Il n'y a pas de contradiction flagrante entre ces modèles. La théorie des quatre éléments et leur succession d'après leur poids sont acceptées partout. Toutefois, leur signification peut varier d'après le texte et le contexte du manuscrit (par exemple, théorie des humeurs en médecine ou composés en alchimie). Chez Pierre le Philosophe (modèle II), la description des éléments est notamment l'occasion de prouver la mortalité du monde. Remarquons que Pierre le Philosophe se démarque des auteurs antiochiens, dont Cosmas Indicopleustès, en acceptant la théorie aristotélicienne selon laquelle les éléments sont déterminés par deux qualités (chaude ou froide et sèche ou humide) et non une seule.[27] Dans les textes reproduisant le modèle III, ce sont surtout les liens entre l'eau et la terre qui semblent préoccuper l'auteur. Dans certains manuscrits de III, la succession des éléments est comparée à celle des différentes couches d'un œuf.[28] Enfin, ce

[21] Psellos, *De omnifaria doctrina* [voir n. 10], section 121, p. 65.

[22] *PG* 142, col. 1216.

[23] Il attribue cette théorie à Proclus (Seth, *Conspectus* [voir n. 3], *section* 37, pp. 41-42). L'idée d'Aristote, réfutée par Philopon au 6e s., était peu suivie (Bydén, *Natural Philosophy* [voir n. 12], p. 859).

[24] Damascène, *Expositio fidei* [voir n. 11], chapitre 20, p. 51.

[25] Caudano, *« Le ciel »* [voir n. 5], p. 69.

[26] Cette idée est même répétée dans certaines versions du modèle III (par exemple dans A, ff. 18^{v}-19 et 40^{r-v}).

[27] Seul l'homme, plus achevé, est composé des quatre éléments ; toute autre substance ou créature est composée de seulement deux ou trois de ces éléments (Caudano, *« Le ciel »* [voir n. 5], p. 69). Voir aussi à ce sujet, B. Bydén, *Theodore Metochites'* Stoicheiosis Astronomike *and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaeologan Byzantium* (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, 66), Göteborg, 2003, p. 112.

[28] Polesso-Schiavon, *Un trattato* [voir n. 15], p. 294.

modèle propose également une cosmogonie particulière, selon laquelle l'air serait à l'origine des autres éléments.[29]

4. FORME ET POSITION DE LA TERRE : à l'image de la forme générale de l'univers, elle est sphérique dans le modèle I, plate mais s'élevant vers le nord comme un cône dans le modèle II, ou ovoïde dans le modèle III. Elle se trouve au centre de l'univers dans les modèles I et III, mais elle forme la base du monde dans le modèle II.

Plusieurs théories circulent dans les textes quant à son support dans l'univers. Selon Aristote (modèle I), le mouvement et la direction des éléments maintiennent la terre au centre. Le poids de la terre, élément le plus lourd, l'emporte vers la partie la plus basse de la sphère, c'est-à-dire son centre.[30] Selon Pierre le Philosophe (modèle II), la terre, telle un point au milieu du ciel, se trouve sur les eaux d'en bas comme si elle flottait.[31] Enfin, si tous les manuscrits du modèle III s'accordent pour dire que la terre ne repose ni sur les eaux, ni sur des piliers, leurs explications varient d'après les versions : elle est maintenue au centre par la rotation diurne du ciel, dont le mouvement circulaire rapide envoie un souffle dans toutes les directions et la supporte au milieu du ciel[32] ; suspendue dans l'air comme une plume, elle est maintenue par la force divine[33] ; ou elle est maintenue au centre comme le jaune dans l'œuf.[34]

5. MOUVEMENT DES PLANÈTES : à travers le Zodiaque dans la direction contraire au mouvement du ciel selon tous les modèles, y compris chez Pierre le Philosophe, qui inclut également leurs temps de révolution. Cela rend ce texte unique dans la tradition antiochienne selon laquelle l'univers était immobile.[35]

[29] L'air engendre l'eau qui engendre la terre qui engendre le feu. Cette idée est reproduite dans les manuscrits U, E et B. Voir aussi POLESSO-SCHIAVON, *Un trattato* [voir n. 15], p. 29.

[30] D. L. COUPRIE, *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology. From Thales to Heraclides Ponticus*, New York, 2011, p. 219. On trouve une explication similaire chez Cléomèdes (R. TODD, *Cleomedis Caelestia (Μετέωρα)* [*BSGRT*], Leipzig, 1990, livre I.6, p. 33). Elle est généralement suivie par les auteurs byzantins.

[31] CAUDANO, *« Le ciel »* [voir n. 5], p. 57. Remarquons que la description de la terre comme un point au milieu du ciel apparaît aussi chez Cléomèdes (modèle I) et Jean Damascène (modèles I et II) (TODD, *Cleomedis Caelestia* [voir n. 30], I :8, p. 39 ; DAMASCÈNE, *Expositio fidei* [voir n. 11], chapitre 24, pp. 57-59).

[32] Manuscrit A, ff. 21v-22. Cette idée apparaît également chez Grégoire de Nysse et Michel Glycas, qui défendent tous deux la vision sphérique du monde (P. ROTH, *Gregory of Nyssa. On the Soul and the Resurrection*, Crestwood, 1993, pp. 33-34 ; lettre XI de la correspondance de Michel Glycas, *PG* 158, col. 821). Elle rappelle la théorie d'Empédocle (BYDÉN, *Theodore Methochites* [voir n. 27], p. 156).

[33] Dans les manuscrits A, G et H.

[34] POLESSO-SCHIAVON, *Un trattato* [voir n. 15], p. 294.

[35] CAUDANO, *« Le ciel »* [voir n. 5], p. 55 ; CAUDANO, *Un univers sphérique* [voir n. 13], p. 77.

6. Éclipses de soleil et de lune : d'après le modèle I, l'éclipse de soleil est définie comme l'interposition de la lune entre le soleil et la terre en période de conjonction, tandis que l'éclipse de lune se produit lorsque le soleil projette l'ombre de la terre sur la lune en période d'opposition. Ces explications sont courantes dans les manuscrits, mais il faut distinguer les présentations élémentaires, telles les définitions ci-dessus (que l'on trouve par exemple chez Jean Damascène), de leur développement mathématique dans des calculs (que l'on trouve par exemple chez Jean Chortasménos).[36] L'explication des éclipses, surtout des éclipses de lune, est problématique dans le modèle antiochien (modèle II). En effet, le soleil, plus petit que la terre puisqu'il se cache derrière la montagne pendant la nuit, ne pourrait projeter un cône d'ombre sur la lune. Toutefois, Pierre le Philosophe offre une définition très simple, mais correcte, des éclipses. C'est son application à un modèle du monde en forme de boîte qui est fondamentalement impossible.[37] Les textes reproduisant le modèle III ne discutent pas des éclipses. Enfin, dans un autre modèle, l'interposition d'un astre noir entre le soleil et la lune explique ce phénomène.[38]

7. Zodiaque et étoiles fixes : les modèles I et III listent les signes du Zodiaque et s'accordent pour les situer sur la sphère des étoiles fixes. De son côté, Pierre le Philosophe (II) appelle les signes du Zodiaque des tours et les agence en cercle au-dessus de la terre et non autour.[39] Il n'y pas de zone spécifique pour les étoiles fixes dans ce modèle.

8. Données liées au calendrier, par exemple la longueur d'une année solaire ou lunaire, ainsi que la durée du parcours du Soleil ou de la Lune dans chaque signe du Zodiaque,[40] les saisons et la longueur du jour,[41] ou le comput pascal.

9. Astrologie : la plupart des manuscrits incluant les modèles I et III reproduisent des textes astrologiques ; Pierre le Philosophe s'y oppose

[36] A.-L. Caudano, *Le calcul de l'éclipse de soleil du 15 avril 1409 à Constantinople par Jean Chortasménos*, dans *Byz,* 73 (2003), pp. 211-245.

[37] Voir Caudano, « *Le ciel* » [voir n. 5], pp. 33-35.

[38] Il est représenté dans les manuscrits S (f. 108^{v}) et N (f. 393).

[39] Caudano, « *Le ciel* » [voir n. 5], pp. 35-36.

[40] Ce thème est par exemple abordé dans le modèle III et chez Damascène. Pierre le Philosophe discute de la différence entre calendriers lunaires et solaires d'après un calcul biblique assez étrange trouvé chez les auteurs antiochiens et chez Damascène (voir à ce sujet Caudano, « *Le ciel* » [voir n. 5], pp. 42-43).

[41] Discutés par Pierre le Philosophe et Jean Damascène (Caudano, « *Le ciel* » [voir n. 5], pp. 60-62 ; Damascène, *Expositio fidei* [voir n. 11], chapitre 21, pp. 56-57).

formellement, mais il inclut une méthode peu précise du calcul de l'horoscope qu'il associe à un calcul de l'heure.[42]

D'autres questions, plus secondaires, pourraient être abordées, par exemple les grandeurs relatives de la terre, de la lune et du soleil et la nature des étoiles (discutées dans les modèles I et II).[43] L'éternité du monde est bien entendu niée par tous les auteurs chrétiens, tandis que l'existence du vide ou d'autres mondes ne sont discutées que dans les textes attachés au modèle I.[44]

La présence ou non de thèmes importants, tels que les éléments, la cosmographie de la terre, l'astronomie, le comput et l'astrologie sera une indication des préoccupations dominantes dans un manuscrit et pourrait parfois expliquer les raisons qui se cachent derrière l'assemblage de plusieurs textes cosmologique ou le choix de certains passages dans un texte : simple curiosité, ou répertoire d'idées (bibliothèque) ; manuel destiné à l'enseignement ou à la pratique du calendrier (liturgique ou autre), de l'astrologie, de la médecine, de l'astronomie, ou même des textes sacrés.[45] Au-delà, cette approche peut donner quelques indices sur les milieux dans lesquels ces idées diverses circulaient.

1. *Parisinus gr.* 854 (P) :

manuscrit sur papier (bombycin) de 422 folios datable du 13[e] siècle, faisant partie, à l'origine, de la bibliothèque de Catherine de Médicis. Les textes qui nous concernent sont tous écrits de la même main.[46] On y trouve essentiellement des textes dogmatiques et homilétiques parmi lesquels se sont glissés quelques textes d'astronomie rudimentaire, notamment de Michel Psellos, Jean Damascène et Pierre le Philosophe.[47]

[42] Il a même rédigé une lettre à ce sujet que l'on trouve par exemple dans le manuscrit S (Caudano, *« Le ciel »* [voir n. 5], pp. 36-39 ; traduction de la lettre pp. 48-51).

[43] Les chiffres proposés pour les grandeurs relatives du soleil et de la terre sont assez fantaisistes chez Pierre le Philosophe qui, au final, ne prend pas position, comme l'avait fait Jean Damascène avant lui (Caudano, *« Le ciel »* [voir n. 5], pp. 43-44). D'après Pierre le Philosophe, les étoiles sont composées d'air et de feu (Caudano, *« Le ciel »* [voir n. 5], p. 41) ; Psellos les considère de même nature que le ciel, mais ne se prononce pas sur l'opinion de Platon ou d'Aristote à ce sujet (Psellos, *De omnifaria doctrina* [voir n. 10], section 131, p. 69).

[44] Par exemple, chez Blemmydès, *Epitome Physica* 31 (*PG* 142, cols. 1300-1302) et Psellos, *De omnifaria doctrina* [voir n. 10], sections 152-153, p. 79.

[45] Sur le problème des recueils byzantins, voir P. Odorico, *Cadre d'exposition / cadre de pensée – la culture du recueil*, dans P. van Deun et C. Macé (éd.), *Encyclopedic Trends in Byzantium ? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009,* Leuven, 2011, pp. 89-108.

[46] Description *CCAG*, VIII.4 [voir n. 2], pp. 3-5.

[47] Voir Caudano, *« Le ciel »* [voir n. 5], pp. 20-21.

– f. 18 : Sur les mois hébreux, macédoniens, grecs et égyptiens
– ff. 20v-22v : Jean Damascène, sur la lumière, le feu et les astres[48]
– ff. 160v-167 bis : extraits d'astronomie et de cosmologie tirés du *De omnifaria doctrina* (Michel Psellos)[49]
– ff. 168-173v : traité sur le calcul de la date de Pâques[50]
– ff. 176-189 : divers textes patristiques[51]
– ff. 192v-197v : traité de Pierre le Philosophe[52]
– ff. 197v-200 : Jean Damascène, sur la lumière, le feu et les astres

Mis à part les deux premiers, les textes cosmologiques sont groupés en fin de manuscrit et reproduisent les modèles I et II. Le modèle sphérique (I) domine : il est présent chez Psellos, qui offre d'ailleurs une preuve de la sphéricité du ciel,[53] et chez Jean Damascène dont le chapitre 21 est reproduit deux fois, en début et en fin de manuscrit. Le modèle cubique (II) de Pierre le Philosophe est directement suivi par le texte de Jean Damascène qui offre aussi une brève description de cette théorie.

Toutes les questions sont abordées dans notre grille, sauf la dernière : ce manuscrit, de caractère plutôt ascétique, ne contient pas de textes astrologiques à proprement parler ; le calendrier occupe une place plus considérable. Si toutes les autres questions sont abordées, elles ne le sont pas nécessairement par les deux modèles, puisque toutes les sections du *De omnifaria doctrina* de Psellos ne sont pas reproduites.[54] C'est le cas pour le nombre des cieux (question 1), et la forme et le support de la terre (question 4). Notons enfin que Damascène et Pierre le Philosophe se rejoignent dans leur tentative d'exposer les connaissances de façon orthodoxe. Bien qu'il ait soutenu la thèse sphérique du monde, Jean Damascène avouait aussi ouvertement son indécision quant à la forme de l'univers et de la terre.[55] Les réponses aux questions 3 (éléments), 5 (mouvement des planètes) et 7 (zodiaque) ne se contredisent pas ou peu ; par contre les textes sont indécis

[48] Damascène, *Expositio fidei* [voir n. 11], pp. 54-62.
[49] Edition J. A. Cramer, *Anecdota graeca e codd. Manuscriptis bibliothecae regiae parisiensis*, t. I, Oxford, 1839-1841, pp. 335-352.
[50] Edition Cramer, *Anecdota* [voir n. 49], pp. 352-364.
[51] *Ibidem*, pp. 364-368.
[52] Il s'agit de la version du texte éditée par Cramer, *Anecdota* [voir n. 49], pp. 369-382 (sur cette question, voir Caudano, *« Le ciel »* [voir n. 5], p. 21) ; il inclut une explication du calcul de l'heure d'après la longueur des ombres. La variation de la longueur des ombres était aussi un argument utilisé pour prouver la forme sphérique de la terre (cf. *supra*, note 4).
[53] Cramer, *Anecdota* [voir n. 49], pp. 335-336.
[54] Les questions 100-161 ont été réorganisées ; quelques questions ne sont pas reproduites, notamment les 109 ; 123-125 ; 128 ; 137-139 ; 143-148 ; 150 ; 153-155 ; 159-160. Les extraits reproduits adressent des questions sur la nature et la forme du monde, les étoiles, les éclipses, la divination, le temps ainsi que quelques problèmes de météorologie.
[55] Damascène, *Expositio fidei* [voir n. 11], chapitre 20, p. 52.

dans la question 2 (nature des cieux),[56] et s'opposent dans la question 6 (éclipses).

Un manuscrit ascétique suggère un public ou un objectif plus spirituel que scientifique. À certains égards, la juxtaposition de Psellos et de Pierre le Philosophe se fait comme celle des modèles I et II chez Jean Damascène, dont le texte clôture ce codex : la providence divine prime sur la forme du ciel et les explications données par les hommes.

2. VATICANUS GR. 216 (V) :
manuscrit sur papier de 232 folios, daté de 1342, écrit d'une même main.[57] V reproduit surtout des écrits géoponiques qui sont introduits par plusieurs textes de cosmographie et d'astronomie centrés essentiellement sur des questions de calendrier (ff. 2-40v) :[58]

- ff. 2-4 : tables astronomiques (phases de la lune)
- ff. 4-6 : texte cosmographique (modèle III)
- ff. 10ᵛ-13 : levers et couchers d'étoiles (Quintilien)
- f. 13ᵛ : texte sur les cieux (modèle II)[59]
- f. 14 : textes sur le calendrier
- f. 23ʳ : noms des douze signes et de leur mois
- ff. 23ᵛ-27ʳ : calendrier de Pseudo-Geminus, sur la durée des passages du soleil dans chaque signe
- ff. 27-39ᵛ : sur les mois alexandrins (extraits de Ptolémée sur les levers et couchers d'étoiles)
- f. 40 : calculs du soleil
- ff. 41-232 : *Geoponica*

Trois de ces textes retiennent l'attention. Le premier décrit le modèle III (ff. 4-6) ; dans ce manuscrit, seule la question 4 est abordée selon ce texte.[60] Le deuxième est un texte court se référant aux Ecritures qui fait allusion à la « voûte » du ciel (modèle II), sans toutefois décrire précisément la forme

[56] Psellos lui-même ne prend pas parti.

[57] Une note en fin de manuscrit (f. 232ᵛ) se réfère au 14 avril 6850 (= 1342) (ed. J. L. HEIBERG, *Claudii Ptolemaei. Opera quae extant omnia*, t. II : *Opera astronomica minora*, Leipzig, 1907, p. cli).

[58] Description HEIBERG, *Claudii Ptolemaei* [voir n. 57], pp. cl-cli ; *CCAG*, V.3 (1910, éd. J. HEEG), pp. 4-5 ; G. MERCATI-FRANCHI DE' CAVALIERI, *Vaticani Graeci* I : *Codices 1-329*, Rome, 1923, pp. 279-281. Ces divers textes touchent aux phases de la lune, aux levers et couchers d'étoiles, aux jours, à la longueur de l'année et aux calendriers romains et égyptiens. La plupart se trouve édité par C. WACHSMUTH. *Ioannis Laurentii Lydi, Liber de ostensis et calendaria graeca omnia*, Leipzig, 1887.

[59] Edition *CCAG*, V.3 [voir n. 1, 58], p. 75.

[60] La terre est de forme ovoïde et ne repose pas sur les eaux.

du monde ; seuls le nombre des cieux et leur nature (questions 1 et 2) sont expliqués. L'auteur s'interroge sur l'existence de sept ou trois cieux (d'après II Cor. 12:2), mais rejette l'interprétation que Cosmas Indicopleustès avait fait de ce verset. Il aborde aussi la question de la nature des eaux du ciel.[61] Le mouvement du soleil dans le Zodiaque ainsi que les levers et couchers d'étoiles sont discutés à plusieurs reprises (question 7), dans des textes attachés au modèle I (ff. 10^{v}-13, 23^{r}-39^{v}).[62] L'établissement du calendrier (question 8) est évidemment une priorité dans ces textes ; le problème de la date de Pâques n'est pas abordé dans ce manuscrit dont les préoccupations sont essentiellement agricoles. On ne trouve pas de section astrologique à proprement parler (question 9). Le Zodiaque est utilisé ici comme référent spatial et temporel.[63] Dans ce manuscrit, la forme du monde n'est pas décrite explicitement, mais celle de la terre est ovoïde (modèle III) (f. 4). Les questions 3, 5 et 6 ne sont pas abordées.

La logique du choix des textes est apparente, sinon la structure : divers textes sur le calendrier se rapportant surtout au mouvement du soleil et aux mois, un peu moins au mouvement de la lune, ainsi que la version courte du texte décrivant la terre comme un œuf. On ne trouve pas d'élaboration sur la forme de l'univers : dans un manuscrit géoponique, la terre et le calendrier importent plus. Un manuscrit semblable est le *Berolinensis* 161, plus tardif (16e s.), qui reproduit aussi des textes astrologiques.[64]

3. *Scorialensis* Φ III-11 (E) :
manuscrit sur papier de 254 folios, de plusieurs mains, datant des 14e et 15e siècles. Une notice est datée de 1415.[65] E contient divers textes médicaux au début (ff. 1-82^{v}), puis des extraits de textes patristiques, métaphysiques et moraux (ff. 83-221^{v}), ainsi que des discours et de la correspondance (ff. 222-254). Les passages cosmologiques sont insérés au sein des textes médicaux :

- ff. 16-20^{v} : Sur l'usage du pouls (Galien)
- ff. 22^{v}-26^{v} : Divers chapitres d'astronomie, d'astrologie et de géographie
- ff. 27-32 : Préceptes médicaux

[61] Edition *CCAG*, V.3 [voir n. 1, 58], p. 75.

[62] Edition Wachsmuth, *Ioannis Laurentii Lydi, Liber de ostensis* [voir n. 58], pp. 211-276.

[63] V inclut toutefois un texte s'opposant au fatalisme (édition W. Lackner, *Ein angebliches Opusculum des Makarios Chrysokephalos über den horos zoes,* dans *JÖB*, 33 [1983], pp. 75-78).

[64] Description *CCAG* [voir n. 1], VII (1908, éd. F. Boll), pp. 39-42.

[65] G. De Andres, *Catálogo de los códices griegos de la real Biblioteca de el Escorial,* t. II *: Codices 179-420*, Madrid, 1965, pp. 60-64.

– ff. 32-36v : Extraits des chapitres 32 et 24 de l'*Epitome Physica* (Nicéphore Blemmydès)
– ff. 36v-38 : Extraits des *Pronostics* d'Hippocrate
– ff. 107v-122 : extraits du *De mensibus* de Jean Lydos[66]

La collection intitulée « Différents chapitres de livres astronomiques » (f. 22-26v) reproduit les modèles I et III de l'univers. Une description du Zodiaque introduit le modèle I et le décrit explicitement comme une sphère : l'ensemble du ciel fait 360 degrés. Le modèle III suit ce passage. Remarquons que les questions abordées par ces textes se complètent : le modèle I fournit les réponses aux questions 7-9 (astronomie) et le modèle III aux questions 3-4 (les éléments, plus particulièrement la terre).

Après cette collection, mais d'une autre main, se trouvent aussi des extraits des chapitres 24 (Sur le ciel) et 32 (Sur les psaumes – essentiellement une synthèse d'astronomie) de l'*Epitome Physica* de Nicéphore Blemmydès (modèle I).[67] Le choix de ces chapitres de Blemmydès est significatif : ensemble ils constituent une synthèse de cosmologie et d'astronomie. Malheureusement nous n'avons pu consulter ces folios ; il serait intéressant de voir ce qui en a été extrait pour comprendre la manière dont ce texte s'articule avec le précédant. Notons ici les liens entre l'astronomie, la cosmologie et la médecine que nous retrouverons ailleurs.

4. *Oxoniensis Seldenianus supra* 17 [= *Seldenianus* 16] (S) :
manuscrit sur papier de 212 folios, de mains diverses à contenu astronomique et astrologique, datant des 14e-15e siècles d'après les filigranes. Certains textes datés parmi lesquels des horoscopes suggèrent l'existence d'un archétype du 12e siècle sinon pour le tout, du moins pour certaines parties.[68] Les passages qui nous intéressent sont les suivants :

– ff. 8-86v : *De omnifaria doctrina* (Michel Psellos)
– ff. 86v-92v : « Autre explication de quelqu'un » (traité de cosmologie, modèle III)
– ff. 92v-111v : Compilation astronomique en 25 chapitres de sources diverses (dont Proclus, Paul d'Alexandrie et Ptolémée)
– ff. 112-113v : Oracles (Valens)

[66] R. Wuensch, *Ioannis Laurentii Lydi. Liber de mensibus*, Leipzig, 1898, pp. xxxix-xlvi. Notons aussi dans les marges des extraits du commentaire de Maxime Planude au *Rêve de Scipion* ainsi que de la chronologie appliquée de Michel Psellos (De Andres, *Catálogo* [voir n. 65], p. 62 ; C. Larrain, *Miszellen zum Scor. Graec. 230 (Φ III-11). 2. Teil*, dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 106 [1995], pp. 134-135).

[67] *PG* 142, cols. 1213-1229 et 1303-1319.

[68] Description *CCAG* [voir n. 1], IX.1 (1951, éd. S. Weinstock), pp. 62-74 ; Tihon, *Sur l'identité* [voir n. 7], p. 8.

– ff. 114-140^{v} : manuel d'astrologie, probablement du 12e siècle, dont des horoscopes datés de 1153 et 1162, calculés pour Jean Synadinos[69]
– ff. 141-168^{v} : divers chapitres astronomiques et astrologiques, dont
  • ff. 158^{v}-163 : extrait du *Quadrivium* édité par Heiberg[70]
  • ff. 163^{v}-164^{v} : note sur les 7 climats
  • ff. 164^{v}-168^{v} : petit traité d'astronomie générale
– ff. 168^{v}-170^{v} : lettre de Pierre le Philosophe contre l'astrologie[71]
– ff. 170^{v}-177^{v} : traité astronomique de Pierre le Philosophe (modèle II)[72]
– ff. 177^{v}-212^{v} : tables et textes astronomiques variés, dont
  • ff. 177^{v}-180 : Commentaires à Aratos
  • ff. 180-185^{v} : exposé sur la sphère et divers textes astronomiques
  • ff. 185^{v}-186^{v} : Maxime le Confesseur (?) sur les cycles lunaires
  • ff. 187-193 : géométrie de Héron

Les trois modèles sont présents dans ce manuscrit scientifique, mais le modèle I prévaut, notamment chez Psellos, Proclus, Paul d'Alexandrie et Ptolémée. L'aspect sphérique du monde est encore explicitement décrit aux ff. 177^{v}-180^{v}, tandis que la sphère céleste est représentée graphiquement dans un diagramme expliquant les levers et couchers d'étoiles (f. 190^{v}), ainsi que le Zodiaque (f. 202^{v}). Deux diagrammes sur la direction des vents représentent la terre comme une sphère (ff. 96^{v} et 101).

Le modèle II, représenté par le traité de Pierre le Philosophe, n'est pas illustré, si ce n'est pour un schéma représentant les relations entre les quatre éléments (f. 175^{v}). Le texte est introduit par une lettre du même auteur se rebellant contre les vaines poursuites astrologiques du Patriarche Luc Chrysobergès. Cette lettre se situe après le manuel d'astrologie mentionné ci-dessus. Notons que le modèle II est aussi suivi d'autres textes décrivant la sphère céleste (ff. 177^{v}-180^{v}).

Le modèle III (ff. 86^{v}-92) suit la synthèse de Psellos, dans un ensemble intitulé « Autre explication de quelqu'un. »[73] Il est lui-même suivi d'une collection en 25 chapitres dont les deux premiers décrivent la nature du ciel et la forme sphérique du monde (ff. 92^{v}-111^{v}).

[69] Sur la datation des horoscopes attachés à ce manuel, voir TIHON, *Sur l'identité* [voir n. 7], pp. 12-21 ; sur le manuel lui-même, voir A.-L. CAUDANO, *An Astrological Handbook from the Reign of Manuel I Komnenos*, dans *Almagest*, 3/2 (2012), pp. 46-65.

[70] J. L. HEIBERG, *Anonymi logica et quadrivium cum scholiis antiquis*, Copenhague, 1929, pp. 107-115.

[71] Edition *CCAG*, IV [voir n. 1], pp. 155-158 ; commentaire dans CAUDANO, *« Le ciel »* [voir n. 5], pp. 22-28.

[72] Edition, traduction et commentaire CAUDANO, *« Le ciel »* [voir n. 5], pp. 28-45, 52-73.

[73] La partie cosmologique est éditée par A. VASSILIEV sur base de N (*Anecdota Graeco-byzantina. Pars prior*, Moscou, 1893, pp. li-lvi).

Toutes les questions sont abordées dans ce manuscrit. Comme nous pouvons l'imaginer, les réponses apportées par les textes sont aussi très variées. C'est d'ailleurs dans ce manuscrit que nous trouvons, pour la question 6 (éclipses), une autre explication accompagnée d'un diagramme, d'après laquelle le soleil et la lune sont cachés par un astre noir (ff. 108 $^{r-v}$).

Sans surprise, dans ce recueil riche en idées variées sur le monde et son organisation, le modèle sphérique domine par le nombre de textes bien sûr, mais aussi par l'agencement du manuscrit. En effet, les textes de l'anonyme (modèle III) et de Pierre le Philosophe (II) sont tous deux suivis d'un autre décrivant la forme sphérique du monde, comme s'il s'agissait de les réfuter. La nature de ce recueil est difficile à déterminer. Il pourrait s'agir d'un manuel élaboré par un professionnel (présence de tables et d'un manuel d'astrologie) ou par un enseignant se devant d'être au fait de plusieurs théories (divers manuels de cosmologie et d'astronomie). Toutefois, la présence de calculs pascaux et des textes très orthodoxes de Pierre le Philosophe pourraient également signaler un milieu religieux ou en contact avec ce milieu. Le caractère sacré de l'horoscope de Jean Synadinos de 1153 est d'ailleurs souligné au début de l'interprétation qui l'accompagne.[74]

4b. *Neapolitanus* II C 33 (N) :
manuscrit sur papier de 530 folios, daté de 1485-1495 et copié par Jean Xérocalitos. N est un manuscrit en plusieurs parties incluant des textes liturgiques, ascétiques, doctrinaux et homilétiques, ainsi que des extraits d'œuvres littéraires, morales, schédographiques, philosophiques et scientifiques diverses dont des textes astrologiques et astronomiques. La dernière section de ce manuscrit est en grande partie une copie de S ou d'un manuscrit commun à ces deux *codices* (ff. 317-469)[75] :

- ff. 13-52^v : textes astrologiques, magiques et divinatoires
- ff. 278-316^v : textes divinatoires et astrologiques
- ff. 317-369^v : *De omnifaria doctrina* (Michel Psellos) [≈ S]
- ff. 369^v-375 : « Autre explication de quelqu'un » (modèle III) [≈ S]
- ff. 375-402^v : Compilation astronomique en 25 chapitres [≈ S]
  - ff. 392^v-393^r : Sur les éclipses de lune (astre noir) [≈ S]
- ff. 403-430^v : manuel d'astrologie, probablement du 12e siècle [≈ S]
- ff. 430^v-443 : divers chapitres astronomiques et astrologiques, dont

[74] Tihon, *Sur l'identité* [voir n. 7], pp. 13-14. Le compilateur du manuel d'astrologie qui accompagne cet horoscope se refuse aussi, pour des raisons religieuses, à prédire le caractère d'une personne d'après sa location géographique (f. 119^v ; Caudano, *An Astrological Handbook* [voir n. 69], p. 54).

[75] Description *CCAG*, IV [voir n. 1], pp. 49-63.

  - ff. 436v-442v : extraits du *Quadrivium* [≈ S]
  - ff. 442v-443 : note sur les 7 climats [≈ S]
- ff. 443v-458 : lettre et traité de Pierre le Philosophe [≈ S]
- ff. 458-482v : tables et textes astronomiques variés, dont
  - ff. 458-461v : petit traité sur les cycles lunaires et solaires, probablement lié au calcul de la date Pâques
  - ff. 461v-464v : Maxime le Confesseur (?) sur les cycles lunaires [≈ S]
  - ff. 466-470v : géométrie de Héron [≈ S]
  - ff. 472-475 : tables astronomiques

Les observations que nous pouvons tirer de ce manuscrit sont semblables à celles du manuscrit précédent, à la différence que les textes cosmologiques, astronomiques et astrologiques sont mêlés ici à de nombreuses œuvres religieuses. Notons que le caractère sacré de cet assemblage est souligné par le copiste lui-même, un prêtre, dans un poème situé en fin de volume (f. 476v).[76]

5. *Laurentianus Plutei* 86.14 (L) :
manuscrit sur papier de 145 folios daté du 15e siècle, reproduisant divers textes astrologiques et divinatoires (dont plusieurs de géomancie), ainsi que, en fin de volume, la collection de textes cosmologiques / astronomiques décrite au début de cet article. Il s'agit d'ailleurs du seul passage sur le sujet.[77]

- ff. 1-24v : traité de géomancie
- ff. 25-134v : divers textes divinatoires et astrologiques, dont
  - f. 40 : un petit texte sur les éléments
  - ff. 95v et 120v : des diagrammes
  - 96v des tables
  - ff. 30-34 ; 47v-95v ; 97-119v ; 122-126v ; 127-133v : textes de géomancie
- ff. 135-136v : extrait des Géoponiques
- ff. 137v-145v : traité d'astronomie
  - ff. 137v-140 : diagrammes et texte « sur le ciel »
  - ff. 140v-142v : « Sur la structure de la terre, Chapitre 1 »
  - ff. 143-145v : traité astronomique de Pierre le Philosophe

Comme nous l'avons vu plus haut, les trois modèles du monde se trouvent décrits l'un à la suite de l'autre aux folios 137v-145v, d'une même main.

[76] *CCAG*, IV [voir n. 1], p. 49.

[77] A. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Florence, 1770, pp. 338-345 ; *CCAG*, IV [voir n. 1], pp. 74-77.

Le modèle I est également sous-entendu dans les textes astrologiques qui parsèment ce recueil. La version du modèle III de ce manuscrit est particulièrement courte et ressemble à celle de V, un manuscrit géoponique.[78]

Toutes les questions sont abordées dans cette collection de textes plus scientifiques. À la question 1 (forme et nombre des cieux), un diagramme astronomique représente « sept zones du ciel » en sept sphères emboîtées, ou Saturne est manquante (f. 137^{v}) ; le texte qui le suit de près (f. 138^{v}) parle aussi de sept cieux.[79] La question 2 (nature des cieux) est discutée au f. 138^{v} : le ciel est fait de l'efflorescence des quatre éléments.[80] Les éléments (question 3) sont discutés d'après le modèle III et, plus tôt dans le manuscrit, au f. 40. Les contradictions majeures se trouvent à la question 4 (forme et support de la terre). La forme de la terre est abordée d'après les modèles II (plate) et III (ovoïde). Quant à son support, la réponse est plus claire. D'après le modèle II la terre flotte sur les eaux, mais cette possibilité est rejetée deux fois explicitement dans les textes qui précèdent : le mouvement du ciel est la source de la stabilité de la terre au centre du monde. Enfin, le mouvement des astres et les éclipses (questions 5-6, 8) ne sont expliqués que d'après le modèle II. Le manuscrit offre aussi plusieurs textes astrologiques (question 9).

Dans ce manuscrit, les trois modèles s'opposent sur la forme de l'univers (sphérique ou voûté), la forme de la terre (plate ou ovoïde) et sa stabilité dans l'univers (flottant ou non sur les eaux). Toutefois, la présence d'un diagramme attaché au modèle I apporte un soutien visuel solide à ce système. De plus, le rejet par deux fois de l'idée que la terre puisse flotter sur les eaux (modèle II) montre également que le compilateur a assemblé ces textes délibérément. Malgré le rejet explicite de ses théories, l'insertion du texte de Pierre le Philosophe l'auréole d'une certaine autorité, comme le représentant probable de certains courants de pensée dans la société byzantine qu'il fallait réfuter. Ensemble, dans ce manuscrit, ces trois modèles offrent un exposé plus ou moins complet sur la structure du monde. Remarquons qu'il n'y a aucune contradiction sur la question du nombre et de la

[78] Cette version courte du modèle III se trouve dans trois manuscrits : V, L et le *Berolinensis* 161, mentionné plus haut. Tous trois contiennent des textes spécifiquement liés à la terre (*Geoponica* pour V et le *Berolinensis*, géomancie pour L). La version brève du modèle III pourrait donc être liée à ce contexte particulier.

[79] Forme du monde mise à part, ceci ne contredirait en rien les « 7 zones célestes » du texte original de Pierre le Philosophe. Toutefois ce nombre n'est pas donné dans la version du texte de Pierre le Philosophe reproduite dans le manuscrit L. Seul le terme « zone » pour une planète est utilisé f. 144^{r}. Les discussions sur la nature des cieux et les éléments sont également absents dans cette version du traité de Pierre le Philosophe.

[80] Cette question, habituelle dans le traité anonyme de cosmographie, n'est pas discutée dans cette version du modèle III.

nature des cieux, ou encore du mouvement des luminaires.[81] Si cet ensemble cosmologique semble signaler le milieu d'un enseignant, les textes pratiques liés à la divination et à l'astrologie suggèrent plutôt un manuel à l'usage d'un professionnel.

6. *Bononensis* 3632 (B) :
manuscrit sur papier de 475 folios de la moitié du 15e siècle, copié en grande partie par Jean, fils d'Aaron, probablement un médecin juif de Constantinople.[82] La première partie reproduit des textes médicaux ; à partir du folio 267v, se trouve une variété de sections d'astronomie, d'astrologie, de divination et de magie. Le manuscrit est illustré de nombreuses miniatures.

- ff. 267v-272v : diagrammes, figures et tables astronomiques, astrologiques et magiques
- ff. 273-334v : textes astronomiques, astrologiques, magiques et divinatoires, dont
  - ff. 284v-285 : tables du mouvement de la lune (conjonctions et oppositions)
  - ff. 296-296v : calculs astronomiques
- ff. 335v-339v : traité de cosmographie
- ff. 340-344v : tables du mouvement de la lune (éclipses)
- f. 359v : calculs astronomiques

Toutes les questions sont abordées dans ce manuscrit médical à vocation vraisemblablement pratique. Le seul texte fournissant des descriptions et explications cosmologiques proprement dites est attaché au modèle III dans le traité de cosmographie des folios 335v-339v. Ce traité est introduit par un diagramme assez confus des planètes et des étoiles fixes sur 8 bandes (f. 336), où Saturne se situe sur le même cercle que celui des étoiles fixes. La terre, sphérique, est au centre (modèle I). Suit un passage décrivant le ciel (fait de neuf zones), sa nature (la fleur des quatre éléments), la succession des éléments comme celle des diverses couches d'un œuf (questions 1-3). La contradiction majeure est liée à la forme de la terre (question 4) :

[81] Mais il est évident qu'un lecteur averti restera perplexe devant les explications proposées par Pierre le Philosophe quant aux éclipses (sur ce sujet, voir Caudano, *« Le ciel »* [voir n. 5], pp. 34-35).

[82] *CCAG*, IV [voir n. 1], pp. 39-46. Divers calculs astronomiques ont été effectués pour les années 1441-1460 (ff. 295-296 ; ff. 358v-359). Ce manuscrit est bien connu des historiens de la magie et de la médecine byzantines (voir notamment Mavroudi, *Introduction* [voir n. 6], pp. 24-25 ; plusieurs articles du second volume de *In BUB. Ricerche e cataloghi sui fondi della Biblioteca Universitaria di Bologna* (2010) y sont consacrés ; voir aussi F. Marchetti, *Le illustrazioni del codice 3632 della Biblioteca Universitaria di Bologna*, Thèse de doctorat inédite, Bologne, 2011).

sphérique dans le diagramme, mais ovoïde dans le texte. La terre est maintenue au centre par le mouvement du ciel.

Si ce n'est pour le passage lié à la forme de la terre, ce bref texte mêlant modèles I et III fournit de façon relativement cohérente une introduction cosmologique aux divers textes astrologiques et astronomiques qui parsèment cette partie du manuscrit. Les questions 5-9 sont abordées dans le manuscrit par divers textes astronomiques et astrologiques où le modèle I est sous-entendu.

7. *Parisinus gr.* 2419 (G) :
manuscrit sur papier de 342 folios. Copié et assemblé en grande partie par George Meidiatès vers 1460,[83] ce manuscrit reproduit des extraits de textes astrologiques (pronostics) et astronomiques variés, ainsi que des textes ésotériques, comme le *Testament de Salomon*, des formules magiques et des fragments d'alchimie.[84]

– ff. 1v-168v : Livre astronomique en quatre parties, contenant des extraits de textes astronomiques et astrologiques d'auteurs divers (Hephaistion, Porphyre, Rhétorius, Ptolémée, Achmet, Palchos etc.)[85]
  - ff. 25-32 : tables astronomiques (latitudes, longitudes et levers d'étoiles ; mouvements de la lune, etc.)
  - ff. 103v-105 : tables astrologiques (notamment horoscopiques)
  - ff. 141-143v : petit traité cosmologique (modèle III)
  - ff. 160-168v : tables des lieux astrologiques (George Meidiates)
– ff. 169-195 : Extraits de *l'Almageste* de Ptolémée
– ff. 200-217v : Extraits des *Météores* de Cléomèdes

Dans ce manuscrit scientifique, le modèle I domine à travers les extraits de *l'Almageste* et du manuel de Cléomèdes, ainsi que les tables astronomiques et astrologiques. La cosmologie du modèle III ne représente qu'une brève partie de l'ensemble de ce manuscrit. Ce texte est introduit comme une discussion sur la terre et les phénomènes qui s'y produisent et se situe au sein d'un livre d'astronomie en quatre parties, dans lequel le modèle I est sous-entendu dans les nombreux extraits et tables d'astrologie. Les questions 1-3 ne semblent pas discutées explicitement, malgré la présence de divers textes cosmologiques. Peut-être sont-elles supposées connues ou de peu d'intérêt dans un codex à vocation pratique que la présence de nombreuses

[83] Une méthode de calcul de l'horoscope inclut la date de 1461 (f. 278), et un calcul pascal celle de 1462 (f. 275) (*CCAG* [voir n. 1], VIII.1 [1929, éd. F. Cumont], pp. 61-62).

[84] Description détaillée dans *CCAG*, VIII.1 [voir n. 1, 83], pp. 20-63.

[85] Ce manuel est introduit par une cosmogonie qu'il ne m'a pas été possible de consulter (ff. 1v-2).

tables semble indiquer ? La question 4 est abordée d'après le modèle III et les questions 5-9 d'après le modèle I. Comme c'était le cas pour V et L, le texte du modèle III est utilisé comme introduction sur la terre et les phénomènes qui s'y produisent.[86]

Ce recueil partage avec B des textes ésotériques organisés de la même façon et dont les versions semblent proches. Il est possible que B et G soient les descendants d'un même original, ou que leurs auteurs, Jean d'Aaron et Georges Meidiatès, aient fait partie d'un cercle intellectuel aux goûts et aux intérêts communs.[87]

8. *Vaticanus Palatinus gr.* 364 (U) :
manuscrit sur papier de 354 folios de mains diverses datant des 14e (ff. 1-36) et 15e siècles ; s'y trouvent surtout des textes patristiques.[88] Les textes qui nous intéressent sont :

– f. 16 : sur la date de Pâques
– ff. 84-89^v^ : traité de cosmologie (modèle III)[89]
– ff. 223^v^-225^v^ : Sur le ciel et les signes du Zodiaque (Jean Damascène)

Toutes les questions sont abordées sauf les questions 5, 6 et 9 ; le manuscrit décrit le Zodiaque mais ne contient pas de textes astrologiques à proprement parler. Sont reproduites principalement les idées du modèle III, si ce n'est dans la courte section tirée du sermon de Jean Damascène, plus proche du modèle I. Les contradictions apparaissent essentiellement concernant la forme du ciel et sa nature. Remarquons que ces deux textes sont éloignés l'un de l'autre dans le manuscrit.

Cette collection n'est pas sans rappeler les manuscrits ascétiques russes de la même période qui, probablement à la suite de leurs originaux byzantins, intégraient le modèle III afin de procurer une éducation de base aux moines.[90] Toutefois, dans le monde slave, le lectorat ne se confinait pas aux moines, puisqu'une version du modèle III est utilisée comme introduction au monde dans une collection de textes didactiques et spirituels élaborée

[86] Rappelons que ce texte inclut généralement des explications concernant la géographie et la météorologie. Deux textes de géodésie et d'arpentage, l'un attribué à George le Géomètre et l'autre à Isaac Argyre, suivent un peu plus loin, aux ff. 195^v^-198^v^.

[87] Mavroudi, *Introduction* [voir. n. 6], pp. 24-25.

[88] H. Stevenson, *Codices manuscripti Palatini graeci Bibliothecae Vaticanae*, Rome, 1885, pp. 222-228.

[89] La version de ce texte est celle éditée par Polesso-Schiavon, *Un trattato* [voir n. 15], pp. 290-304.

[90] A ce sujet, lire R. Romanchuk, *Byzantine Hermeneutics and Pedagogy in the Russian North : Monks and Masters at the Kirillo-Belozerskii Monastery, 1397-1501*, Toronto, 2007, pp. 180-182.

pour la princesse serbe Ielena Balshicha par son confesseur et datée de 1441/1442.[91]

9. *Ambrosianus* B33 sup. (A) :
manuscrit sur papier de 183 folios, daté du 15e s., reproduisant principalement des œuvres à caractère spirituel, ascétique et dogmatique (sentences et commentaires). Quelques textes scientifiques apparaissent en début de volume, dont la version la plus complète du traité de cosmologie attaché au modèle III de l'univers. Celle-ci est suivie de quelques sections d'astrologie[92] :

– ff. 18-43v : textes de cosmologie et de cosmographie (modèle III)
– f. 93 : sur la domination des signes du Zodiaque[93]
– ff. 146-147v : textes sur les signes du Zodiaque

Le modèle III domine, mais des allusions au modèle I apparaissent dans la mention de « zones circulaires » en fin de ce traité, dans une discussion sur la nature des cieux (f. 40v) ; le modèle I est aussi sous-entendu dans les textes astrologiques. La mécanique céleste est peu discutée dans ce manuscrit : aucun passage n'adresse les questions 5 et 6. Ce manuscrit est à rapprocher du précédent dans lequel le traité cosmologique attaché au modèle III procurait une introduction simple à l'organisation du cosmos avant d'aborder des problèmes plus spirituels.

Le traité cosmologique de A est aussi celui copié dans un manuscrit du 16e s. au contenu principalement médical et alchimique, l'*Ambrosianus* E37 sup., où il suit, en fin de manuscrit, divers textes alchimiques.[94] Il en constitue également l'unique traité cosmologique. La signification de ce texte sera toute autre dans un tel manuscrit qui, par son contenu, rappelle plutôt celui de B.

10. *Parisinus gr*. 2494 (H) :
manuscrit sur papier de 260 folios, daté du 15e siècle. S'y trouvent des textes astronomiques variés, notamment attribués à Cléomèdes, (pseudo-)Aristote (*De mundo*), Psellos et Blemmydès, ainsi que divers traités sur la divination et le calendrier, mais peu de textes astrologiques.

– ff. 1-58 : Cléomèdes, *Météores*
– ff. 58v-59v : divination d'après les Evangiles

[91] Edition Radoshevich, *Kosmografski* [voir n. 18], pp. 178-180
[92] *CCAG* [voir. n. 1], III (1901, éd. A. Martini et D. Bassi), pp. 5-6.
[93] Edition *CCAG*, III [voir n. 1, 92], pp. 30-31.
[94] A. Martini et D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, t.I, Hildesheim – New York, 1978, pp. 313-315 ; *CCAG*, III [voir n. 1, 92], p. 13.

– ff. 60-63v : traité de cosmographie (modèle III)
– ff. 63v-66v : divers textes sur les cycles du temps
– ff. 67-83v : (pseudo-)Aristote, sur le monde
– ff. 84-95v : aperçu d'astronomie de Michel Psellos
– f. 96 : méthode pour trouver la date de Pâques (1437)
– f. 119 : méthode pour trouver la date de Pâques (1437)
– f. 121 : fragments sur les vents, les planètes etc.
– f. 122v : table pascale de Nicéphore Grégoras
– ff. 128-146 : extraits de l'*Epitome Physica* de Nicéphore Blemmydès
– ff. 182v-197v : Traité sur le temps, le soleil et la lune, les éclipses et le calcul de la date de Pâques (Michel Psellos)[95]
– f. 204 : calendrier astrologique des Perses

Ce manuscrit offre un recueil de manuels cosmologiques et astronomiques, ainsi que de traités dont les cycles du temps et le calendrier semblent être l'intérêt principal. Les textes attachés au modèle I sont nombreux (Cléomèdes, pseudo-Aristote, Psellos et Blemmydès) : toutes les questions sont abordées d'après ce modèle. Les questions 2-4 le sont aussi d'après le modèle III dont il est difficile d'expliquer l'insertion.[96] Un seul texte se dit « astrologique » (question 9), mais il s'agit encore d'un calendrier. Les préoccupations très théoriques de ce manuscrit pourraient être celles d'un enseignant. La présence de plusieurs textes liés au calcul de la date de Pâques semble indiquer un milieu religieux.

Observations

Malgré l'aspect disparate de nombreuses compilations, ces textes de cosmologie sont souvent groupés dans les manuscrits (sauf dans U et A). Cela dénote une certaine volonté d'organisation des textes, même si la structure logique nous en échappe souvent. De plus, dans quelques cas (V, E, B, G, U et A), certaines questions ne sont abordées que par un seul modèle : malgré des contradictions évidentes, les textes se complètent.

Comme l'on pouvait s'y attendre, le modèle I domine : il est présent partout, mais n'est pas nécessairement décrit dans les détails. Il est expliqué dans E, S, N, G et H ; des diagrammes le représentent dans S, N, L et B. Le modèle II est clairement minoritaire (P, S et L). Dans les cas de S et L, plus scientifiques, il est entouré de textes réfutant ou corrigeant ce

[95] Edition G. Redl, *La chronologie appliquée de Michel Psellos,* dans *Byz*, 4 (1927-1928), pp. 203-231 et *Byz*, 5 (1929-1930), pp. 229-280.
[96] Curiosité ou accumulation de textes à tendances diverses, notamment stoïque ?

modèle et a pu être ajouté comme une curiosité ou par souci de pédagogie afin d'adresser des courants de pensée orthodoxe dans la société byzantine. Curieusement, dans P, il semble faire partie intégrante du système cosmologique rassemblé par le compilateur. Le modèle III est plus malléable : il s'adapte ou se comprend d'après le contexte du manuscrit. Par exemple, il est surtout un texte sur la terre et les phénomènes qui s'y produisent dans les manuscrits plus astronomiques ou astrologiques où le modèle I prévaut (V, E, S, N et H), mais un texte sur le monde dans les manuscrits étudiant la terre (V et L). Dans ces deux cas, il complète de façon (plus ou moins) cohérente les autres textes de ces collections. Dans d'autres manuscrits (B, U et A), il s'agit du seul texte cosmologique présent : il offre alors une introduction simple au monde, particulièrement au monde sublunaire. Dans les manuscrits au contenu plus ésotérique (B et G), le modèle III pourrait se comprendre comme une introduction cosmologique aux liens unissant les éléments. Les cas de B et G, dont on connaît les copistes, posent également la question des intérêts et de la dynamique de certains cercles intellectuels de Constantinople. Enfin, mise à part l'explication des éclipses par un astre noir (S et N), les manuscrits sélectionnés ne reproduisent aucun autre modèle.

À l'exception de N, les manuscrits reproduisant des modèles plus théoriques et mathématiques n'ont pas de textes religieux (V, S, L, B, G et H). Non pas qu'il y ait incompatibilité entre ces domaines, loin de là, mais ces manuscrits plus scientifiques ont sans doute un objectif spécifique lié à l'enseignement ou la pratique d'une discipline.

Cet échantillon de manuscrits n'incluait ici que les collections reproduisant plusieurs modèles cosmologiques. Il est clair qu'il existe un discours dominant en matière de cosmologie (essentiellement lié au modèle I), mais la présence de modèles alternatifs se doit d'être étudiée puisqu'ils sont plus présents que l'on ne se l'imagine. De plus, comme nous l'avons constaté, le rôle de ces textes peut être compris différemment d'après la manière dont le manuscrit a été agencé. La plupart du temps, ils offrent une introduction simple au monde et, dans certains cas, nous pouvons même les attacher à des milieux plus orthodoxes de la société byzantine. Aborder des manuscrits semblables en ayant cette grille d'analyse en tête permettrait à long terme de tirer des conclusions plus définitives sur la variété des idées cosmologiques dans le monde byzantin et leur transmission dans divers cercles intellectuels.

Anne-Laurence Caudano
University of Winnipeg
a.caudano@uwinnipeg.ca

Summary

A few Late Byzantine manuscripts include cosmological texts with conflicting theories about the structure of the world. Three cosmological models are most frequently found : spherical, vaulted (hemispherical) and ovoid. Eleven Late Byzantine manuscripts which reproduce at least two of these models are analysed through a set of questions related to the structure and nature of the manuscripts as such, as well as the content of the cosmological texts. The analysis shows that such an accumulation of texts is often more deliberate than expected. The systematic approach of such eclectic cosmological collections might ultimately offer a clearer view of the variety of ideas about the cosmos that circulated in different intellectual milieus in the Late Byzantine world.

LES *SACRA PARALLELA* NETTEMENT ANTÉRIEURS À JEAN DAMASCÈNE : RETOUR À LA DATATION DE MICHEL LE QUIEN

Rédigées dans une langue et un esprit qui nous sont de moins en moins familiers, les introductions latines qui affublent les anciennes éditions des Pères grecs sont souvent pénibles à lire et de nos jours peu utiles, si ce n'est pour telle ou telle indication sur les manuscrits qui sont à la base de l'édition. Il y a cependant des exceptions, comme l'introduction aux *Sacra Parallela* (*CPG* 8056), ouvrage intégré dans l'édition des *Opera omnia* de Jean Damascène, que le dominicain Michel Le Quien (1661-1733)[1] publia en 1712 à Paris.[2] S'il est vrai que certains de ses propos sont aujourd'hui dépassés, d'autres restent tout à fait valables et auraient mérité plus d'attention qu'ils n'en ont eue, car ils contribuent de façon substantielle à dater l'ouvrage et, par conséquent, à trancher la question de son attribution au Damascène.[3] Après avoir rappelé les théories de Le Quien, nous préciserons où les textes que celui-ci a utilisés se situent dans l'ensemble de la tradition des *Sacra*, ce qui augmentera leur force probante, nous résumerons la polémique entre Loofs et Holl sur l'identité du compilateur, nous mettrons en évidence un certain nombre de sujets abordés qui sont de nature à ancrer les

[1] Sur la vie de Le Quien, dont la plus grande partie s'est déroulée à Paris, au couvent de la rue Saint-Honoré, on verra J. Carreyre dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX, Paris, 1926, coll. 441-443, qu'on complétera par le supplément bibliographique donné dans le *DHGE*, t. 31, Paris, 2012, col. 857.

[2] *Sancti patris nostri Joannis Damasceni ... opera omnia quae exstant et ejus nomine circumferuntur*, 1712 ; l'ouvrage fut édité une seconde fois à Venise (chez Gaspar Ghirardus), en 1748.

[3] Voir à ce sujet J. M. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, dans *OCP*, 17 (1951), p. 29, n. 6. Hoeck doutait de la paternité du Damascène pour les raisons suivantes : 1. le compilateur des *Sacra* connaissait un autre texte de la Bible que le Damascène ; 2. peu d'extraits cités dans les *Sacra* figurent également dans l'*Expositio fidei* (*CPG* 8043) ; 3. Grégoire de Nazianze occupe une place moins privilégiée dans les *Sacra*, où il ne vient qu'en troisième, après Basile de Césarée et Jean Chrysostome, que dans les ouvrages authentifiés de Jean Damascène. À M. Richard, *Florilèges <spirituels> grecs*, dans le *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, fasc. 33-34, Paris, 1962, coll. 476-486 (= *Opera minora*, t. I, Turnhout – Leuven, 1976, n° 1), col. 477, les arguments de Hoeck ne paraissaient pas décisifs, en raison du but poursuivi dans les *Sacra* et du « caractère nécessairement impersonnel d'une telle œuvre ». Sans doute Richard avait-il raison sur ces points-là, mais il ne considérait pas pour autant que l'affaire était définitivement réglée, l'état des recherches ne permettant pas encore de tirer des conclusions certaines ; il est vrai que le « parrainage ... de Jean Damascène » lui parut « indéniable » (*ibidem*, coll. 476-477).

Byzantion 85, 27-65. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117797

Sacra dans une époque bien définie, et enfin, nous réexaminerons l'attribution de l'ouvrage dans la tradition directe et indirecte.

Les deux *Parallela* de Le Quien : les *Vaticana* et les *Rupefucaldina*

Parmi les nombreux ouvrages dont Le Quien devait s'occuper dans le cadre de sa grande édition des *Opera omnia* du Damascène, se trouvaient deux florilèges, dont l'un avait déjà été traduit en latin et publié par le bénédictin Jacques de Billy de Prunay en 1577, sur base d'un manuscrit que lui avait prêté le cardinal Antonio Caraffa.[4] Au début du XVIII[e] siècle, ce manuscrit était en possession de la bibliothèque du Vatican (*Vaticanus gr. 1236*),[5] et Le Quien en avait obtenu une copie.[6] Quant au second florilège, il était conservé dans un manuscrit qui avait appartenu au cardinal François de la Rochefoucauld (l'actuel Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, gr. 46 [Phillipp. 1450]) ; après la mort de celui-ci, ce manuscrit était allé aux Jésuites de Paris, au collège Louis-le-Grand,[7] et Jean Hardouin, bibliothécaire de cet institut, le mit à la disposition de Le Quien.

Les *Rupefucaldina Parallela* rejetés

Ces deux florilèges, que Le Quien appela respectivement *Vaticana Parallela* et *Rupefucaldina Parallela* et que plus tard on a pris l'habitude d'appeler *Florilegium Vaticanum* (V) et *Florilegium Rupefucaldinum* (R), ont sans aucun doute été un véritable casse-tête pour leur futur éditeur. Il y avait d'abord le problème, déjà soulevé par de Billy pour V et se posant également pour R, que les chapitres n'étaient pas répartis en trois livres, alors que le *Prologos* annonce un premier livre consacré à Dieu, un deuxième à l'homme et un troisième aux vertus et aux vices (*PG* 95, 1041, 23-30). Le traducteur bénédictin croyait que l'auteur s'était ravisé, et qu'il avait finalement préféré l'agencement alphabétique des chapitres, pour que

[4] *Sancti Ioannis Damasceni opera multo quam unquam antehac auctiora, magnaque ex parte nunc de integro conversa*. Per D. Iacobum Billium, Parisiis, 1577, f. 13r.

[5] Sur l'identification du manuscrit de Caraffa avec l'actuel *Vaticanus gr. 1236*, voir *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus* von K. Holl (*TU*, N.F., I. Band, Heft 1), Leipzig, 1896, pp. 12-13. Le manuscrit en question est une fort mauvaise copie du *Vaticanus Ottobonianus gr.* 79 (XV[e] siècle), lui aussi déjà très corrompu (*ibidem*, pp. 13-16).

[6] Là où nous résumons ce que dit Le Quien, nous le faisons sur base de l'*Admonitio* telle qu'on la trouve dans *PG* 95, 1033-1040.

[7] L'histoire de ce manuscrit a été esquissée par Holl, *Die Sacra Parallela* [voir n. 5], pp. 26-27.

les lecteurs puissent mieux s'y retrouver,[8] négligeant d'adapter le passage concerné dans le *Prologos*, explication bien légère, dont Le Quien s'est cependant accommodé, probablement parce qu'une autre question, à laquelle de Billy n'avait pas été confronté, lui semblait plus urgente. Le Quien s'était en effet rendu compte des divergences énormes qui existaient entre R[9] et V (ordre différent des chapitres, chapitres propres tant à R qu'à V, diversité des textes véhiculés). Il estimait les écarts si grands et si nombreux qu'il en concluait que R et V étaient l'œuvre de deux auteurs différents. Les accords que malgré tout il y avait, devaient être dus à ce que l'auteur de V avait fait des emprunts à R. Cette thèse de Le Quien repose sur deux arguments : sa datatation de R (début du VIIe siècle, antérieur de beaucoup donc à l'époque où travaillait Jean Damascène), et la position du chapitre Περὶ ἀϊδίου θεότητος καὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος, καὶ ὅτι εἷς καὶ μόνος ἐν πᾶσιν θεός : là où en V, ce chapitre est donné en tête de la collection (chap. A 1), en accord, croyait-il, avec ce qui est dit dans le *Prologos* (*PG* 95, 1041, 25-27),[10] en R ce même chapitre n'apparaît que beaucoup plus loin (chap. A 74). Il fallait encore expliquer comment, à l'instar de V, les *Rupefucaldina Parallela* circulaient sous le nom du Damascène et comment il était possible qu'on y trouve le même *Prologos*, même si en R le passage relatif aux παραμπομπαί ('transmissiones') avait été enlevé, sans aucun doute parce que les παραπομπαί elles-mêmes avaient été omises.[11] Pour

[8] Cf. *op. cit.* [voir n. 4], f. 12v (« consilium mutavit »).

[9] Ce témoin avait déjà attiré l'attention du jésuite français Philippe Labbé, qui estimait le texte des *Rupefucaldina Parallela* beaucoup plus précieux que celui que de Billy avait traduit du manuscrit de Caraffa ; cf. *Philippi Labbei ... Nova bibliotheca mss. Librorum...*, Parisiis, 1653, p. 86. Un projet d'édition n'a pas abouti.

[10] L'auteur du *Prologos* pensait au premier livre, consacré à Dieu, lorsqu'il disait que chaque chrétien doit toujours commencer par Dieu. Il est vrai que ce premier livre commençait par le chapitre sur la Trinité, mais que ce chapitre-là soit également le premier chapitre de V, est pure coïncidence et dépend du *modus operandi* du compilateur de V.

[11] Dans les trois livres des *Sacra*, la matière est divisée en chapitres (κεφάλαια) ; ces chapitres sont numérotés et se composent d'un titre (τίτλος) indiquant le sujet et d'une série de témoignages (ἀναγνώσματα). Chaque τίτλος ayant un mot-clé, dans les livres I et II, c'est ce mot-là qui détermine sous quelle lettre (στοιχεῖον) de l'alphabet le τίτλος sera rangé. En tête des livres I et II se trouve une table des matières (πίναξ) : lettre par lettre, elle offre la liste des τίτλοι dans l'ordre que ceux-ci occupent dans le texte ; à la fin de chaque liste, on trouve en outre les παραπομπαί (*renvois*), une série de mot-clés qui ne sont pas traités sous cette lettre-là, mais sous une autre lettre. Lorsque R et V ont été constitués, il a bien sûr fallu adapter ces données à la nouvelle situation. Supposons qu'un lecteur dispose des *Vaticana Parallela* et qu'il veuille y repérer des textes au sujet de l'ἄσκησις : il se reportera d'abord à la table des matières, lettre A (*PG* 95, 1045,1 – 1048,36), mais dans la liste des chapitres il ne trouvera pas ce qu'il cherche ; les παραπομπαί (*PG* 95, 1048,37 – 1049,3), par contre, lui offrent une entrée Περὶ ἀσκήσεως avec un renvoi (corrompu en V) au chapitre Γ 6 (Περὶ γυμνασίου, καὶ μελέτης, καὶ ἀσκήσεως). Le système des παραπομπαί facilite donc les recherches du lecteur et dispense le compilateur de redites ; sur son originalité, on verra P. ODORICO, *La cultura della Συλλογή*, dans *BZ*, 83 (1990), pp. 16-17.

venir à bout du problème, Le Quien supposa que quelqu'un avait consciemment voulu attribuer les *Rupefucaldina Parallela* à Jean Damascène et qu'il avait, pour mieux farder sa fraude, ajouté également le *Prologos* des *Vaticana Parallela*, opération apparemment réussie car même Jean Zonaras (XIIe siècle) lui semblait avoir été dupe.[12]

Le sort des *Rupefucaldina Parallela* étant ainsi réglé, ce sont les *Vaticana Parallela* qui ont reçu la place d'honneur dans l'édition de Le Quien[13] (ce dernier faisant par là du Damascène rien de moins qu'un plagiaire) ; des *Rupefucaldina Parallela*, il publia uniquement l'*Index capitum* et un certain nombre de textes inconnus par ailleurs ou rares, parmi lesquels également les scholies dont il sera question dans le paragraphe suivant.[14]

La datation des *Rupefucaldina Parallela*

La date que Le Quien a proposée pour les *Rupefucaldina Parallela*, dépend principalement de deux petits textes, dont chacun est qualifié de σχόλ<ιον> et dans lesquels il est fait allusion à des événements historiques. La première scholie est rattachée à une citation d'Ézéchiel, qui est une combinaison des versets 12, 1-2 et 7, 24 (*Et le Seigneur m'a dit : Fils d'homme, tu habites au milieu des injustices de ceux qui ont des yeux pour voir et ne voient pas, et des oreilles pour entendre et n'entendent pas, car c'est une*

[12] Dans son *Epitome historiarum* (VI, 4), Zonaras cite un texte qu'il annonce de la façon suivante : ἐν δὲ τῷ πρὸς Ἕλληνας αὐτοῦ λόγῳ, ὃς κατὰ Πλάτωνος ἐπιγέγραπται περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας, οὗ καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς μνείαν πεποίηται ἐν τῇ πονηθείσῃ αὐτῷ βίβλῳ τῇ καλουμένῃ Παράλληλα, ταῦτά φησι (le sujet de φησι est Flavius Josèphe)... (*Ioannis Zonarae Epitome Historiarum...* ed. L. Dindorfius, Vol. II, Lipsiae, 1849, pp. 12,30 – 13,4). Cet extrait étant cité dans les *Rupefucaldina Parallela* (fin du chap. Ω 1), mais pas dans les *Vaticana Parallela*, Le Quien conclut que Zonaras attribuait lui aussi à Jean Damascène les *Rupefucaldina Parallela*. Holl (*op. cit.* [voir n. 5], p. 258) a montré qu'en réalité Zonaras disposait du *Florilegium* PML^{b} : le titre par lequel le savant byzantin se réfère aux *Sacra*, ressemble à celui du témoin M [voir ci-dessous, p. 57] et la section citée par Zonaras manque en R, où l'extrait a été abrégé ; ajoutons à cela que le lemme de R ne fournit pas tous les éléments contenus dans le lemme de Zonaras ; pour les détails on verra les *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela* herausgegeben von K. Holl (*TU*, N.F., V. Band, Heft 2), Leipzig, 1899, n° 353.

[13] *Ed. cit.* [voir n. 2], t. II, pp. 278-730 (*PG* 95,1041 – 96,441). Le texte des *Sacra* y dépend d'un mauvais témoin [cf. ci-dessus, n. 5] et Le Quien s'est autorisé à introduire toutes sortes de corrections comme bon lui semblait ; cf Holl, *Die Sacra Parallela* [voir n. 5], p. 11.

[14] *Ed. cit.* [voir n. 2], t. II, pp. 731-790 (*PG* 96, 441-544). Ayant, il y a peu, examiné les fragments de Titus de Bostra véhiculés en R, nous avons constaté que le texte de Le Quien s'y écarte considérablement de celui du manuscrit ; cf. *Titi Bostrensis contra Manichaeos libri IV. Textum graecum librorum I-III, 30*^{A} edidit A. Roman adiuvante Th. S. Schmidt. *Textum syriacum* ediderunt P.-H. Poirier et É. Crégheur. *Excerpta e Sacris Parallelis Iohanni Damasceno attributis* ed. J. Declerck (*CCSG*, 82), Turnhout, 2013, pp. CXIII-CXIV.

maison provocatrice. Pour cela je mettrai fin à l'orgueil qu'ils mettent en leur force, et leurs sanctuaires seront profanés). Le Quien l'édite et la traduit comme suit :

> Σχόλ. Τοῦτο καὶ ἡμῖν ἐκ τῶν ἡμετέρων συμβέβηκεν ἁμαρτημάτων. Καύχημα γὰρ καὶ δόξασμα παντὸς γένους Χριστιανῶν, ὁ σωτήριος σταυρὸς, καὶ ἡ ζωηφόρος ἀνάστασις ὑπῆρχον, ἅτινα διὰ τὸ μεμιαμμένον Βενετοπράσινον ὄνομα, ὃ ἐπεθήκαμεν ἑαυτοῖς, καὶ ἐβδελύχθημεν ὑπὸ Χριστοῦ, τοῦ ἁγιάσαντος ἡμᾶς τῷ θείῳ αὐτοῦ ὀνόματι, εἰς χεῖρας μεμιαμμένων παρεδόθησαν, καὶ ἐμιάνθησαν (R f. 26r[33]33-38 = R cap. A 6, 28).[15]

> Schol. Idem quoque nobis ob peccata nostra accidit. Nam crux salutaris et vivificæ resurrectionis templum, quae gloria lausque generis totius Christiani erant, cum accersita Venetorum Prasinorumque nuncupatione, abominabiles nos Christo reddiderimus, cuius divino nomine sancti facti eramus, in manus impurorum tradita, pollutaque fuerunt.[16]

La seconde scholie commente Osée 4, 1-4 (*Écoutez la parole du Seigneur, fils d'Israël, car le Seigneur est en procès avec les habitants du pays, parce qu'il n'y a pas de vérité ni de compassion ni de connaissance de Dieu dans le pays ; malédiction, mensonge, meurtre, vol et adultère se sont répandus sur le pays, et ils mélangent le sang au sang. Pour cela le pays sera en deuil et sera diminué avec tous ceux qui l'habitent, pour que nul n'intente un procès et que nul ne reproche à l'autre*). En voici à nouveau texte grec et traduction latine tels qu'ils sont donnés par Le Quien :

> Σχολ. Μάθωμεν διὰ τοῦ θείου τούτου, καὶ τῶν ἑξῆς, τί τὸ αἴτιον τῆς καταλαβούσης ἡμᾶς ἀναρχίας, καὶ συγχύσεως, καὶ ὡς οὐκ ἄδικος ὁ θεὸς, ὁ ἐπαφήσας ἡμῖν τὴν καταδυναστείαν τὴν ἐξ ἐθνῶν. Ἐμολύναμεν γὰρ πρὸς τοῖς μυρίοις ἡμῶν ἀτοπήμασι, καὶ ἐμφυλίῳ αἵματι, τὴν ἁγίαν καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ σεβασμίαν τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλιν, ὡς καὶ μετανάστην γενέσθαι ταύτης τὸν τίμιον σταυρὸν τὴν ζωὴν ἡμῶν (R f.31v[18]18-24 = R cap. A 12, 6).[17]

> Schol. Discamus ex divina ista Scriptura, et iis quae sequuntur, quae causa fuerit anarchiae confusionisque illius quae nos occupavit, Deumque non esse injustum, qui nos duro gentium jugo subigi permiserit. Nam, cum innumeris

[15] Texte repris aux extraits de R publiés par Le Quien (*PG* 96, 472, 43-50) ; cité également par Fr. LOOFS, *Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen*, Halle, 1892, p. 140, par HOLL, *op. cit.* [voir n. 5], p. 271, et par B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII*[e] *siècle*, t. II. Commentaire. *Les moines de Jérusalem et l'invasion Perse* (*Le monde byzantin*), Paris, 1992, p. 50 (nous reviendrons plus loin sur cette dernière édition).

[16] La traduction donnée en *PG* 96, 471, 44-52 s'écarte de celle de l'introduction, mais le sens reste le même.

[17] Texte repris aux extraits de R publiés par Le Quien (*PG* 96, 473, 18-26) ; cité également par LOOFS, *Studien* [voir n. 15], p. 140, par HOLL, *op. cit.* [voir n. 5], p. 271, et par FLUSIN,

sceleribus, tum praesertim civium nostrorum effuso cruore, sanctam totique orbi venerandam Dei nostri civitatem contaminaverimus, ita ut alio translata pretiosa crux, vita inquam nostra, fuerit.[18]

Selon Le Quien, dans ces deux textes le scholiaste évoque la prise de Jérusalem en 614 par les Perses. Les faits sont bien connus[19] : après un siège d'environ trois semaines, l'Anastasis, c'est-à-dire l'église de la Résurrection, qui avait été érigée à l'endroit où se trouvait le tombeau du Christ, et l'édicule[20] où était exposée la relique de la Sainte Croix, furent incendiés ; la déportation du patriarche Zacharie et d'une partie de la population est passée sous silence par le scholiaste. Le Quien rappelle que les Bleus et les Verts ont eu leur part (en 602) dans la chute de l'empereur Maurice et l'accession au pouvoir de Phocas, sans insister sur les faits eux-mêmes,[21] qui n'avaient rien à voir avec la chute de Jérusalem en 614, mais en se conformant au jugement général des historiens Théophylacte Simocattès et Théophane le Confesseur, selon lesquels ces deux partis (dèmes) ont été la cause du déclin de l'État byzantin.[22] Enfin, pour que personne ne songe à rapporter les scholies à la conquête arabe de 638, Le Quien rappelle que les « Saraceni Dominicae crucis lignum, expugnata civitate, alio non transtulerunt ».[23] Si Le Quien a déterminé ainsi un *terminus post quem*, il n'a pas remarqué que,

Saint Anastase le Perse [voir n. 15], p. 51 (nous reviendrons plus loin sur cette dernière édition).

[18] Traduction par endroits divergente en *PG* 96, 473, 16-24.

[19] Voir FLUSIN, *op. cit.* [n. 15], pp. 151-172 ; Cl. FOSS, *The Persians in the Roman Near East (602-630 AD)*, dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, III, 13/2, pp. 152-153.

[20] Plus qu'à la relique même, le scholiaste nous semble faire allusion à l'édifice où celle-ci était déposée (voir H. LECLERCQ dans le *DACL*, t. VII, Paris, 1927, col. 2376). La restauration des sanctuaires de Jérusalem entreprise par Modeste, inclut notamment τὴν ἁγίαν ... Ἀνάστασιν καὶ τὸν σεπτὸν οἶκον τοῦ τιμίου σταυροῦ (Antiochus de S. Sabas, *Epistula ad Eustathium*, *PG* 89, 1428, 14-15). Les deux édifices sont encore nommés ensemble par Cyrille de Scythopolis dans sa *Vita Euthymii*, 6 : ...προσκυνήσας τὸν ἅγιον Σταυρὸν καὶ τὴν ἁγίαν Ἀνάστασιν καὶ τοὺς λοιποὺς σεβασμίους τόπους... (*Kyrillos von Skythopolis* von E. SCHWARTZ [*TU*, 49. Band, 2. Heft], Leipzig, 1939, p. 14, 5-6).

[21] Analyse des faits par Y. JANSSENS, *Les Bleus et les Verts sous Maurice, Phocas et Héraclius*, dans *Byz*, 11 (1936), pp. 499-532.

[22] ...εἰς δύο γὰρ χρωμάτων ἐφέσεις τὰ τῶν Ῥωμαίων καταπέπτωκε πλήθη. ἐντεῦθεν μέγιστα κακὰ τῷ βίῳ εἰσήρησσε· κατὰ μικρὸν γὰρ τῆς λυσσώδους ταύτης αὐξανομένης μανίας τὰ Ῥωμαίων διώλοντο πράγματα (Theophylactus Simocatta, *Historiae*, VIII, 7 ; *Theophylacti Simocattae Historiarum libri octo*. Recognovit I. BEKKERUS [*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*], Bonnae, 1834, p. 327, 19-22) ; pour la chronique de Théophane, Le Quien indique seulement l'année 594, mais probablement songeait-il à la phrase suivante : Οὐ διέλιπε δὲ τὴν Ῥωμαίων βασιλείαν ἐξ ἐκείνου καιροῦ δυστυχήματα ποικίλα τε καὶ ἐξαίσια (*Theophanis Chronographia*. Recensuit C. DE BOOR, Vol. I. *Textum graecum continens*, Lipsiae, 1883, p. 290, 12-14).

[23] La relique avait été transférée à Constantinople avant l'invasion arabe ; voir à ce sujet A. FROLOW, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte* (*Archives de l'Orient chrétien*, 7), Paris, 1961, p. 63.

selon toute probabilité, la seconde scholie permet de fixer également un *terminus ante quem*, puisqu'elle semble antérieure à 630,[24] année où l'usurpateur perse Shahrbaraz restitua les reliques de la Croix à Héraclius en contrepartie de l'aide militaire que ce dernier lui avait procurée. C'est un *argumentum e silentio*, mais seuls le sentiment de la défaite et l'absence de la Croix peuvent justifier le ton de détresse qui domine dans les deux scholies.

La tradition manuscrite des *Sacra*

Le Quien s'est trompé sur la nature des *Rupefucaldina* et des *Vaticana Parallela* : ni les uns ni les autres ne transmettent la rédaction primitive, en trois livres, des *Sacra*. Celle-ci est aujourd'hui perdue, mais une partie considérable en est conservée dans un certain nombre de florilèges, dont le contenu est déterminé par leurs rédacteurs respectifs, qui comme bon leur semblait ont omis, abrégé, déplacé et combiné des chapitres entiers ou des extraits isolés.[25] Sur la base du contenu, nous distinguerons désormais trois types de florilèges :

(1) Les florilèges représentant un seul des trois livres

- Livre I : Paris, Coislin 276 (Xe siècle ; sigle C) ; le deuxième livre du *Florilegium Hierosolymitanum* : Jérusalem, S. Sépulcre 15 (Xe siècle ; sigle H^{II}) et Athènes, Metochion du S. Sépulcre 274 (XIVe siècle ; sigle A^{II}) ;
- Livre II, première recension (= II^1) : *Vaticanus gr.* 1553 (Xe siècle ; sigle K) ;
- Livre II, seconde recension (= II^2) : n'a pas d'existence autonome, mais peut être reconstituée à partir des florilèges hybrides (voir ci-dessous).
- Livre III : Athos, Iviron 382 (XVe siècle ; sigle I)

[24] Cf. LOOFS, *op. cit.* [voir n. 15], p. 141. Loofs a daté de 627 la récupération de la Croix par Héraclius, année qu'il prit comme *terminus ante quem* pour les *Sacra*, mais il se trompa en les faisant remonter au milieu du VIe siècle [voir ci-dessous, p. 36]. Sur la datatation en 630, voir FLUSIN, *op. cit.* [n. 15], pp. 295-309 (le nombre des pages révèle l'ampleur du problème).

[25] Les études fondamentales sur la tradition des *Sacra* ont été menées par HOLL [voir n. 5] et par RICHARD, *Florilèges* [voir n. 3], coll. 476-486 (= *Opera minora*, t. I, Turnhout – Leuven, 1976, n° 1) ; IDEM, *Les "Parallela" de saint Jean Damascène* (*Actes du XIIe Congrès international d'études byzantines*, Ochride 10-16 septembre 1961), t. II, Beograd, 1964, pp. 485-489 ; on verra également Fr. PETIT, *En marge de l'édition des fragments de Philon (Questions sur la Genèse et l'Exode). Les florilèges damascéniens* (*Studia Patristica*, XV. *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975*, Part I.) Edited by E. A. LIVINGSTONE, Berlin, 1984, pp. 20-25.

(2) Les florilèges fusionnant les trois livres

- le *Florilegium Vaticanum*, transmis dans un manuscrit ancien, Escorial Ω III. 9 (XIe siècle ; sigle V^{E}), et une série de *recentiores* (XVe-XVIe siècles), parmi lesquels le *Vaticanus gr. 1236* utilisé par de Billy et Le Quien ;
- le premier livre du *Florilegium Hierosolymitanum* : Jérusalem, S. Sépulcre 15 (Xe siècle ; sigle H^{I}) et Athènes, Metochion du S. Sépulcre 274 (XIVe siècle ; sigle A^{I})

(3) Les florilèges hybrides (fusion de florilèges)

- le *Florilegium Thessalonicense* : Salonique 9 (Xe siècle ; sigle T) ;
- le troisième livre du *Florilegium Hierosolymitanum* : Jérusalem, S. Sépulcre 15 (Xe siècle ; sigle H^{III}) et Athènes, Metochion du S. Sépulcre 274 (XIVe siècle ; sigle A^{III}) ;
- le *Florilegium Rupefucaldinum* : Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, gr. 46 (Phillipp. 1450) (XIIe siècle ; sigle R) ;
- le *Florilegium PML^{b}* : Paris, Bibliothèque nationale gr. 923 (IXe siècle ; sigle P) ; Venise, *Marc. gr. 138* (X^{e}-XIe siècles) et Florence, *Laurent.*, plut. VIII, 22, f. 46-73 (XIVe siècle) ;
- le *Florilegium L^{a}* : Florence, *Laurent.*, plut. VIII, 22, f. 1-45 (XIVe siècle).

Les scholies, partie intégrante de l'ouvrage

Les deux scholies se référant à la prise de Jérusalem en 614 font partie du livre II des *Sacra*, plus précisément de la seconde recension : ainsi, la première scholie (chap. A 6) est présente en T H^{III}A^{III} R ML^{b} (P n'existant pas à cause d'une lacune), la seconde (chap. A 12), en T H^{III}A^{III} R (PML^{b} représentant dans ce chapitre la première recension [*Vaticanus gr. 1553* et *Florilegium Vaticanum*]). Que les scholies soient absentes de la première recension du livre II ne prouve rien, puisque le contenu de cette recension, comme celui de toutes les autres, dépend entièrement de son rédacteur : pour des raisons qu'il est le seul à connaître, celui-ci n'a pas repris le chapitre qui correspondait au chap. A 6 de la seconde recension, et il a décidé d'abréger sensiblement le chapitre qui dans sa recension (K chap. A 8) correspondait au chap. A 12 de cette seconde recension, ce qui a entraîné la disparition de la prophétie d'Ézéchiel et de la scholie qui l'accompagnait. On peut en tout cas conclure que, loin d'être propres à R, les deux scholies sont bien imbriquées dans la tradition des *Sacra*, puisqu'elles figuraient déjà

dans l'archétype de la seconde recension. Même si on supposait que c'est dans cet exemplaire-là qu'elles ont été introduites, cela ne diminuerait en rien leur importance pour la date de l'ensemble de la compilation, l'existence d'une recension altérée nécessitant l'existence de la version primitive (à moins bien sûr qu'on prétende que les deux scholies ne datent pas de l'époque des faits).

Il est également important de savoir que dans les *Sacra* des scholies comme celles relevées par Le Quien ne sont pas des cas isolés, mais qu'on en trouve un peu partout ; K. Holl, qui leur a consacré une étude approfondie, a montré qu'elles remontent toutes au compilateur même.[26]

LES *SACRA*, ŒUVRE D'UN SEUL AUTEUR

Afin d'expliquer la présence des deux scholies liées aux événements de 614, M. Flusin a émis l'hypothèse selon laquelle « les *Sacra Parallela* ne sont pas une œuvre personnelle, mais le résultat d'une lente élaboration. C'est à une étape de ce long travail que nous assistons, à l'époque de l'invasion perse ».[27] Nous croyons compléter correctement la pensée de M. Flusin en disant que dans un tel processus Jean Damascène aurait pu avoir été le dernier des rédacteurs, celui qui a donné aux *Sacra* leur forme définitive, ce qui justifierait que le travail ait passé désormais sous son nom. Cette piste doit, nous semble-t-il, être abandonnée, les *Sacra* portant toutes les marques d'un seul rédacteur. L'idée de diviser la matière en trois livres était là *ab ovo* et c'est en fonction de cette division que les τίτλοι ont été conçus, ce qui est particulièrement évident au troisième livre, où les τίτλοι étaient présentés en paires (nous ne pouvons nous imaginer qu'un rédacteur ait pu organiser la division en trois livres à partir d'une collection non structurée de centaines de chapitres, qui auraient été réunis sur une période de plus d'un siècle par des rédacteurs occasionnels). Le système des παραπομπαί[28] a dû lui aussi être introduit dès le début de la rédaction. Il y a également une grande homogénéité dans les τίτλοι où, surtout dans ceux qui sont un peu plus élaborés, on reconnaît le même vocabulaire, avec les mêmes locutions favorites. L'omniprésence de scholies remontant au compilateur, l'homogénéité au niveau des lemmes d'attribution, l'uniformité dans le choix et la présentation des extraits (Ancien et Nouveau Testament, les mêmes Pères,

[26] Cf. HOLL, *op. cit.* [voir n. 5], pp. 207-210.
[27] Cf. FLUSIN, *op. cit.* [voir n. 15], p. 51 ; cette possibilité avait déjà été très discrètement suggérée par B. STUDER, dans le *Dsp*, t. VIII (1974), col. 454 : « Quant aux *Sacra parallela* ..., on ne saurait préciser en quelle mesure Jean Damascène y a collaboré ».
[28] Sur ces Παραπομπαί, voir ci-dessus, n. 11.

Philon et Flavius Josèphe), le *Prologos* où en un endroit l'auteur s'exprime à la première personne du singulier (περὶ ὧν μικρὸν ὕστερον ... βραχέα ἐρῶ, *PG* 95, 1014, 4-5), tout ceci montre que les *Sacra* sont l'œuvre d'un seul homme (ce qui n'empêche pas qu'il y ait pu avoir quelques additions au niveau des florilèges).

LOOFS VERSUS HOLL

C'est surtout au cours de la dernière décennie du XIXe siècle que la question de l'auteur des *Sacra* a été débattue. Faisant confiance à la tradition, Wendland (1891) se disait convaincu que la compilation remontait à Jean Damascène, qui avait mécaniquement copié ses sources et donc aussi les deux scholies sur la chute de Jérusalem en 614.[29] En 1892, Elter annonça la parution imminente du livre de Loofs, dont il semblait connaître les conclusions puisque sans aucune explication, il déclarait, dans un élan très rhétorique, que la compilation, le « gnomologium », comme il l'appelait lui-même, « Ioannis Damasceni falso nomine fertur, falso Parallelorum, falsissimo Sacrorum parallelorum titulo ».[30] La même année, en effet, Loofs faisait reculer la rédaction des *Sacra* à l'époque de Justinien. Il lui semblait que les *Sacra* étaient le travail de deux auteurs : un moine Jean, inconnu par ailleurs, et un prêtre Léonce ; ce dernier, nommé uniquement dans le titre du *Vaticanus gr. 1553* (K), devait être identifié à Léonce de Byzance. La tendance anti-origéniste du premier chapitre de K ne pouvait cadrer qu'avec la grande crise origéniste du VIe siècle. Quant à la présence des deux scholies gênantes, elle pourrait s'expliquer par l'une des trois hypothèses que voici : 1. il n'est pas impensable que déjà au VIe siècle la Croix ait été enlevée et restituée, sans que cette rapine soit signalée dans nos sources (autrement dit, les scholies ne se rapportent pas à l'an 614, mais à un événement antérieur non attesté par ailleurs) ; 2. les scholies auraient été interpolées peu après 614 par un témoin oculaire de la chute de Jérusalem ; 3. les *Sacra* auraient fait l'objet d'une deuxième rédaction, entre 614 et 627,

[29] Cf. P. WENDLAND, *Neu entdeckte Fragmente Philos nebst einer Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt der Schrift* De sacrificiis Abelis et Caini, Berlin, 1891, p. 20. La possibilité a également été envisagée par M. Flusin, qui l'a aussitôt rejetée : « Mais on comprend mal, alors, pourquoi Jean (*scil.* Damascène) aurait pris la peine de recopier ces pauvres phrases, témoins d'événements vieux d'un siècle » (*op. cit.* [voir n. 15], p. 51).

[30] *Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiae* ab A. ELTER editae (*Gnomica* I), dans *Index scholarum quae summis auspiciis regis augustissimi Guielelmi II imperatoris Germanici in universitate Fridericia Guilelmia Rhenana per menses hibernos a. MDCCCLXXXXII-MDCCCLXXXXIII a die XV m. octobris publice privatimque habebuntur*, Lipsiae, 1892, p. XLVIII.

au monastère de S. Sabas, où des textes compilés par Léonce et de nouveaux extraits anti-origénistes auraient été ajoutés.[31]

Les hypothèses de Loofs ont été réfutées en 1896 par Holl, qui, comme Wendland, croyait fermement à la paternité du Damascène. Selon Holl, les deux scholies portaient bien la signature du compilateur, c'est-à-dire qu'elles ne provenaient pas de sa source et n'avaient pas été interpolées à une date postérieure : tout en appartenant au fonds primitif, elles se référaient cependant à des faits remontant à un passé qui pour le compilateur était déjà loin derrière lui.[32] Holl marqua un point en montrant que Jean Damascène a lui aussi fustigé parfois la doctrine d'Origène,[33] ce qui affaiblit un des arguments de Loofs, sans pour autant l'annihiler complètement. Les accords sur le contenu et le vocabulaire relevés entre les scholies et les écrits authentifiés du Damascène, par contre, sont peu significatifs : ils s'expliquent par ce substrat commun à tous les auteurs chrétiens de cette époque.[34] Plus frappantes sont les ressemblances que Holl a constatées entre un certain nombre de τίτλοι des *Sacra* et de l'*Expositio fidei* (*CPG* 8043), ouvrage lui aussi divisé en chapitres (numérotés de α̅ à ρ̅). Ainsi, pour justifier les accords entre le τίτλος du chap. A 4 du premier livre des *Sacra* (Paris, Coislin 276 = chap. A 48 de R) et le τίτλος du premier chapitre de *l'Expositio fidei*, il faut accepter ou bien que les deux ouvrages sont du même auteur, ou que l'un dépend de l'autre.[35]

Dans un compte rendu, paru en 1898, du livre de Holl, Loofs allégua une série d'arguments en faveur de sa propre thèse : que Holl avait fait trop peu de cas du nom de Léonce dans le titre du *Vaticanus gr. 1553*, que le consensus des manuscrits sur l'attribution à Jean Damascène était illusoire, que les accords relevés par Holl étaient dus au fait que le Damascène avait connu les *Sacra*, que les florilèges se seraient succédé trop vite si la version originale en trois livres avait vu le jour seulement vers 730 (V et R, par exemple, existaient déjà avant le *Florilegium PML^b*, dont le témoin le plus ancien remonte au IXe siècle), que Jean Damascène, si c'était lui le compilateur,

[31] Cf. LOOFS, *op. cit.* [voir n. 15], pp. 141 sqq. Candidats potentiels pour un rapt de la Croix étaient, selon Loofs, des chrétiens qui s'étaient laissé aveugler par leur passion pour les Bleus et les Verts (« Die Klage über die Parteiungen des Circus erklärte sich sogar besser als bei Lequien's Deutung, wenn man die Scholien aus der Zeit nach dem Nika-Aufstande (532) herleitete »), des Samaritains ou des Perses, qui menaçaient la Palestine longtemps avant 614.

[32] Cf. HOLL, *op. cit.* [voir n. 5], pp. 270-277. Le scholiaste reprend souvent des mots et/ou des expressions figurant déjà dans le τίτλος ou dans un des extraits cités ; ce procédé se reconnaît dans les deux scholies, comme l'a montré Holl (p. 273).

[33] *Ibidem*, pp. 264-265.

[34] *Ibidem*, pp. 258-260, 266-268.

[35] *Ibidem*, pp. 260-262. Il faudra s'habituer à l'idée, mais si notre datation des *Sacra* est exacte, rien n'empêche que Jean Damascène les ait connus et exploités.

n'aurait pas manqué de parler du monothélisme et/ou de la crise iconoclaste, et enfin, que le *Pandectès* (ὁ Πανδέκτης) d'Antiochus (voir ci-dessous, p. 42) ne pouvait avoir servi de source au compilateur des Sacra.[36] À ces objections, Holl a répondu l'année suivante, dans son édition des fragments des Pères anténicéens contenus dans les *Sacra*.[37] Le seul point de cette discussion, devenue finalement un peu aigre, qui mérite encore notre attention est celui de l'attribution des *Sacra* dans les manuscrits ; nous y reviendrons. Pour le reste, il suffit de retenir que les deux savants sont restés sur leurs positions, Holl ayant peu après reçu l'appui inconditionnel d'Ehrhard.[38]

L'interprétation des deux scholies par Holl

Persuadé que les deux scholies relatives à la chute de Jérusalem avaient été rédigées par Jean Damascène, un siècle ou plus après les faits, voici comment Holl a essayé d'éloigner les deux textes de l'époque où les faits se sont produits[39] :

– τοῦτο καὶ ἡμῖν ... συμβέβηκεν : le ἡμῖν désigne les chrétiens en général, pas seulement ceux qui ont vécu la prise de Jérusalem en 614 ;
– καύχημα γὰρ ... ὑπῆρχον ... παρεδόθησαν καὶ ἐμιάνθησαν : si la Croix était toujours aux mains des Perses, il aurait fallu mettre ἐμιάνθησαν au présent ; l'imparfait de ὑπῆρχον ne prouve rien, car du point de vue de la logique, cette phrase a la valeur d'un participe adverbial ;
– ce n'est pas seulement pour ceux qui ont assisté aux événements que l'incendie de l'Anastasis et l'exil de la Croix ont été une punition, mais ces faits restent une honte éternelle pour toute la Chrétienté, de sorte qu'un auteur plus récent peut les avoir cités en exemple s'il voulait inciter ses contemporains à faire pénitence (il y aurait même dans ce cas avantage à ne rien dire sur la restitution de la Croix) ;
– la première phrase de la seconde scholie (τί τὸ αἴτιον τῆς καταλαβούσης ἡμᾶς ἀναρχίας καὶ συγχύσεως καὶ ὡς οὐκ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπαφήσας ἡμῖν τὴν καταδυναστείαν τὴν ἐξ ἐθνῶν) se rapporte à la situation dans laquelle se trouvait son auteur (c'est-à-dire Jean Damascène, sous domination arabe), mais la seconde phrase (ἐμολύναμεν γὰρ τοῖς μυρίοις...)

[36] Dans *Theologische Studien und Kritiken*, 71 (1898), pp. 370-372. Sur l'influence que, d'après Holl, le *Pandectès* aurait exercée sur l'auteur des *Sacra*, voir ci-dessous, p. 40.
[37] Cf. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter* [voir n. 12], pp. XII-XVIII.
[38] Cf. A. Ehrhard, *Zu den "Sacra Parallela" des Johannes Damascenus und dem Florilegium des "Maximos"*, dans *BZ*, 10 (1901), pp. 397-399.
[39] Cf. Holl, *Die Sacra Parallela* [voir n. 5], p. 271-276.

renvoie à ce qui était pour l'auteur le passé, et entre les deux phrases il y a « un intervalle non déterminé » ;

– l'expression τὴν καταδυναστείαν τῶν ἐθνῶν est plus appropriée à l'occupation prolongée des Arabes qu'à celle des Perses qui ne fut que de courte durée[40] ;
– Jean Damascène a toujours cru qu'à force de pénitence on réussirait à se libérer du joug arabe ; les trois scholies mineures dans lesquelles Le Quien a cru reconnaître une incitation à la guerre contre les Perses (voir ci-dessous, pp. 48-49), pourraient donc aussi bien refléter le sentiment du Damascène vis-à-vis des Arabes[41] ;
– les Bleus et les Verts (« die Cirkusparteien ») n'étaient pas impliqués dans ce qui s'est passé à Jérusalem en 614, mais leur réputation était si mauvaise qu'il est humainement compréhensible qu'ils aient pu être mis en cause, même si dans ce cas-là ils étaient innocents.

Il nous semble tout d'abord qu'en fractionnant les deux textes comme nous venons de le voir, Holl a perdu de vue leur cohérence et leur complémentarité, et ensuite que quelques-uns de ses arguments sont plus ou moins forcés, notamment lorsqu'il nie l'implication des Bleus et des Verts en 614, mais, sur ce point, qui nous paraît aujourd'hui de la plus haute signification, il ne faut pas juger trop sévérement Holl, qui ne disposait pas comme nous de deux sources contemporaines des événements[42] et confirmant que les « Couleurs » ont de fait été mêlées à la prise de la ville en 614. Nous voulons bien croire avec Holl qu'un siècle plus tard, à l'époque où Jean Damascène

[40] Les Perses sont restés environ quinze ans, période en soi non négligeable.

[41] Selon HOLL, *op. cit.* [voir n. 5], un passage de l'*Homilia in sabbatum sanctum* (*CPG* 8059) montrerait que le Damascène n'avait pas abandonné l'espoir que la Palestine puisse un jour être libérée ; Ἂν οὕτω πολιτευσώμεθα, νῦν μὲν τῶν ἐπικειμένων λυπηρῶν ἐλευθερωθησόμεθα. Ἂν τὸν ζυγὸν τῶν παθῶν ἀπορρίψωμεν, καὶ τῶν τυράννων τὴν ζεύγλην ἀποσεισώμεθα, καὶ ὥσπερ ἐκ τῶν κρειττόνων ἦλθε τὰ λυπηρά, οὕτω καὶ ἐκ τῶν λυπηρῶν ἐπανελεύσεται τὰ χρηστότερα, καὶ τὴν ἀρχαίαν παρρησίαν ἀποληψόμεθα, καὶ καθαρῶς ἑορτάσομεν κυρίῳ τῷ θεῷ ἑορτὴν τὴν ἐξόδιον καὶ τῆς βλασφήμου φωνῆς τῆς ἐπαιρομένης κατὰ τοῦ κτίσαντος ἀπαλλαγησόμεθα καὶ ἐν εἰρήνῃ ἔσται τὸ τῆς ἐκκλησίας πολίτευμα (39, 5-12 ; ed. B. KOTTER, dans *PTS*, 29, Berlin – New York, 1988, p. 146). On n'y retrouve cependant pas l'idée du secours divin, qui est le fil rouge dans les trois scholies mineures citées par Le Quien (et dans le chapitre dont elles font partie).

[42] La première édition du récit de Strategius sur la prise de Jérusalem (texte géorgien, accompagné d'une traduction russe) fut présentée en 1909 par N. MARR (*Teksty i razyskanija po Armjano-gruzinskoj filologii*, 9) ; l'année suivante, les passages les plus significatifs ont été traduits en anglais par F. CONYBEARE dans *The English Historical Review*, 25 (1910), pp. 502-517. Le texte arménien de l'*Histoire d'Héraclius* du Ps.-Sebêos parut une première fois en 1851 (Th. M. MIHRTADIANTZ) et une seconde fois en 1879 (K. PATKANIAN) ; une traduction française fut publiée en 1904 [voir ci-dessous, n. 54 et 55]. Holl est mort en 1926, mais nous ignorons s'il a encore connu ces publications.

fut moine en Palestine – dans la Grande Laure, comme il le pensait[43] –, la mémoire des faits y était toujours vivante, mais on s'y serait souvenu du massacre des quarante-quatre Pères perpétré à la Laure,[44] de la destruction de la ville[45] et peut-être aussi de l'exil de la Croix ; qu'on ait encore trouvé de l'intérêt aux méfaits des Bleus et des Verts, nous paraît, par contre, plus que douteux. Jean Damascène n'a d'ailleurs jamais été confronté à la réalité des dèmes, ceux-ci ayant perdu leur raison d'être avec l'arrivée des musulmans, qui contrairement aux autorités byzantines, lesquelles ont toujours été complices, n'autorisaient pas que des groupes de chrétiens rivaux déstabilisent les territoires nouvellement conquis. Anastase le Sinaïte, mort peu après 700, et ayant vécu sous l'occupation arabe le dit clairement :

> Et croyez-moi quand je vous dis que si aujourd'hui le peuple des Saracènes s'en allait de chez nous, tout de suite demain l'Orient, l'Arabie, la Palestine et beaucoup d'autres régions réveilleraient le 'Vert-ou-Bleu' (ἀνεγείρονται τὸ πράσινοβένετον) et se massacreraient entre eux.[46]

Selon Holl, Jean Damascène aurait connu et utilisé le *Pandectès* d'Antiochus de S. Sabas[47] : ce serait la lecture de cet ouvrage, surtout de la lettre liminaire à Eustathe, qui aurait stimulé Jean à raviver le souvenir du massacre de 614.[48] On remarquera cependant que dans le récit d'Antiochus il n'y a pas la moindre allusion au rôle joué par les Bleus et les Verts ...

[43] Cf. HOLL, *op. cit.* [voir n. 5], pp. 277 et 385 sqq. La *Vie* grecque de Jean Damascène nomme τὴν ἐν ἐρήμῳ τοῦ ἁγίου Σάβα λαύραν (*PG* 94, 449, 20-21) sans autre précision ; voir également n. 114. S'il est certain que Jean a été moine en Palestine, on a récemment douté du fait, assez généralement accepté dans le passé, qu'il l'ait été dans la Laure de S. Sabas (la Grande Laure) ; cf. M.-Fr. AUZÉPY, *De la Palestine à Constantinople (VIII*e*-IX*e *siècles) : Étienne le Sabaïte et Jean Damascène* (*TM*, 12), Paris, 1994, p. 201 ; EADEM, *Les Sabaïtes et l'iconoclasme*, dans *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* edited by J. PATRICH (*OLA*, 98), Leuven, 2001, p. 305 ; A. LOUTH, *St John Damascene : Preacher and Poet*, dans *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* (*A New History of the Sermon*, 1), edited by M. B. CUNNINGHAM and P. ALLEN, Leiden, 1998, pp. 248-249.

[44] Sur les faits, voir FLUSIN, *op. cit.* [voir n. 15], p. 187 ; J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries* (*DOS*, 32), Dumbarton Oaks, 1995, pp. 326-327. Selon Antiochus de S. Sabas, on célébrait la fête des quarante-quatre martyrs le 15 mai (*PG* 89, 1425, 54-55), mais ceci n'est pas confirmé dans le calendrier palestino-géorgien, où ne sont signalées que les commémorations du 19 mars pour les vingt moines asphyxiés en 797, lors d'un raid des Arabes, et du 24 janvier pour tous les Pères sabaïtes défunts ; cf. *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X*e *siècle)*, édité, traduit et commenté par G. GARITTE (*SH*, 30), Bruxelles, 1958, pp. 179-180 et 140. En ce qui concerne le raid de 797, on verra également PATRICH, *op. cit.* [dans cette note], p. 328.

[45] L'incendie de Jérusalem en 614 était commémoré le 17 (ou le 20) mai ; cf. GARITTE, *op. cit.* [voir n. 44], p. 226.

[46] *Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones* ediderunt M. RICHARD (†) et J. A. MUNITIZ (*CCSG*, 59), Turnhout, 2006, *Quaestio* 65, 39-43 (p. 117).

[47] Sur cet ouvrage, voir ci-dessous p. 42 et n. 135, n. 131.

[48] Cf. HOLL, *op. cit.* [voir n. 5], pp. 388-390.

Éléments révélateurs de l'époque où les *Sacra* ont vu le jour

La plupart des citations des Pères contenues dans les *Sacra* ont été empruntées à des auteurs des IVe et Ve siècles. Il est évident que le compilateur a choisi des textes qu'il jugeait toujours valables à son époque : ainsi, son œuvre propose un ensemble de normes qu'il aurait bien aimé voir respectées dans la société de son temps. Cette vision, bien utopique d'ailleurs, sur une vie en commun idéalement réglée a été reconstituée par le grand byzantiniste français A. Guillou, décédé en décembre 2013, par le biais des citations.[49] Nous avons mené une enquête similaire, sauf que nous ne nous sommes pas concentré sur les textes cités, mais sur ceux rédigés par le compilateur lui-même (titres des chapitres et scholies), et que nous avons poursuivi un but différent, à savoir de retracer, dans la mesure du possible, le cadre historique dans lequel le compilateur doit être situé. Guillou comparait les *Sacra* à « un miroir dans lequel le monde byzantin se reflète à travers les yeux et la pensée d'un des maîtres de sa tradition »,[50] ce maître étant pour lui Jean Damascène.[51] Dans ce même miroir, nous verrons également le reflet d'un certain nombre d'événements déterminés ou de situations concrètes, plus ou moins datables, qui ont eu des répercussions sur l'existence et le travail du compilateur.

Le « Bleu-ou-Vert » et la chute de Jérusalem en 614

Le scholiaste a interprété les malheurs qui se sont abattus sur la ville comme une punition divine, ce qui dans un contexte chrétien n'a rien d'extraordinaire ; mais, chose beaucoup plus curieuse, il met en cause les Bleus et les Verts,[52] les deux partis traditionnellement opposés et omniprésents

[49] A. Guillou, *Il modello di vita insegnato nel mondo protobizantino (Sec. VIII)*, dans Idem, *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari, 1976, p. 7-42 (Cette publication nous a été accessible grâce à M. T. Thum, que nous remercions vivement).

[50] « uno specchio, in cui il mondo bizantino si riflette attraverso gli occhi e il pensiero di uno dei maestri della sua tradizione » (*Ibidem*, p. 11).

[51] En ce qui concerne l'auteur des *Sacra*, Guillou (*Ibidem*, p. 8) a pris la même position que Richard [voir ci-dessus, n. 3] : « opera redatta da Giovanni Damasceno nel monastero di San Saba a Gerusalemme o, in ogni caso, compilata su iniziativa del grande teologo e in Palestina, alla fine della prima metà dell'VIII secolo ».

[52] Les dèmes sont rassemblés sous la seule appellation de τὸ Βενετοπράσινον (« le Bleu-ou-Vert »), un hapax tenant les deux couleurs pour équivalentes ; cf. G. Dagron, *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle* (*TM*, 11), Paris, 1991, p. 22. Le mot forgé par le scholiaste est comparable aux termes τὸ πρασινοβένετον, utilisé par Anastase le Sinaïte [voir ci-dessus, p. 40], et οἱ πρασινοβένετοι, utilisé dans la *Chronographia* de Théophane le Confesseur, *ed. cit.* [voir n. 22], p. 230, 7, à l'occasion d'une émeute provoquée en 555, à Césarée de Palestine, par les Juifs et les Samaritains : ...ποιήσαντες πρὸς ἀλλήλους ἐν τάξει πρασινοβενέτων ἐπῆλθον τοῖς Χριστιανοῖς (pp. 230, 6-7) ; cf. Alan Cameron,

dans l'empire byzantin, malheureusement sans donner des précisions, qu'il aura jugées superflues puisque tout le monde à Jérusalem et dans les alentours ne savait que trop bien ce qui s'était passé avant et pendant le siège. Pour la postérité, les propos du scholiaste seraient restés définitivement vagues, voire énigmatiques, s'il n'y avait pas eu trois autres auteurs du VIIe siècle, dont deux ont été beaucoup plus explicites sur la responsabilité des « Couleurs » ; on notera que deux de ces auteurs avaient des liens avec le monastère de S. Sabas, au cœur de la Grande Laure dans le désert de Juda.[53] Il s'agit de :

(1) Antiochus de S. Sabas : ce moine avait pris la fuite lorsque des tribus Saracènes, qui opéraient aux côtés des Perses, étaient venues au monastère (« une semaine avant que la Ville sainte ne fût occupée » [*PG* 89, 1424, 21-22]), mais il était revenu après que les quarante-quatre moines restés sur place eurent été massacrés ; il est l'auteur d'une *Epistula ad Eustathium* (*CPG* 7842), qui est une lettre liminaire à son ouvrage principal, le *Pandecta scripturae sacrae* (*CPG* 7843 ; voir également ci-dessous, n. 135), et d'une *Exomologesis* (*CPG* 7844) ;
(2) Strategius de S. Sabas : moine au même monastère qu'Antiochus, auteur d'un récit intitulé *De Persica captivitate* (*La prise de Jérusalem* [*CPG* 7846]), lequel semble être un amalgame de plusieurs documents. La texte grec original de cet ouvrage n'est que partiellement conservé, mais cet inconvénient est compensé par les traductions en arabe et en géorgien qui, elles, ont été faites à partir d'un modèle complet ; nous citons d'après la traduction latine que Garitte a jointe à son édition du texte géorgien[54] ;
(3) Un Ps.-Sebèos, auteur arménien d'une *Histoire d'Héraclius*.[55]

Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium, Oxford, 1976, p. 316. Chez Jean Malalas, qui relate les mêmes faits approximativement dans les mêmes termes, on lit : ... ποιήσαντες τὸ ἓν εἰς ἀλλήλους ὡς ἐν τάξει μερικῶν ἐπῆλθον τοῖς χριστιανοῖς (*Ioannis Malalae Chronographia*, XVIII, 119, recensuit H. Thurn [*CFHB*, 35, *Series Berolinensis*], Berolini – Novi Eboraci, 2000, p. 417, 26-27), les μερικοί étant les partisans des μέρη, c'est-à-dire des partis (Bleus et Verts). Théophane, s'il dépend ici de Malalas, a préféré un terme plus explicite. Aux IXe et Xe siècles, le terme (πρασινοβένετον) apparaît encore chez Georges le Moine et Constantin Porphyrogénète.

[53] Cf. Y. Hirschfeld, *The Judean Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven and London, p. 24-26 ; Patrich, *op. cit.* [voir n. 44], pp. 68-82.

[54] *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*. Édité et traduit par G. Garitte (*CSCO*, 202-203 [*Scriptores Iberici*, 12-13]), Louvain, 1960 [voir également ci-dessus, n. 42]. Sur l'ouvrage et son auteur, on verra J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford, 2010, p.164-167.

[55] *Histoire d'Héraclius par l'évèque Sebèos*, traduite de l'arménien et annotée par Fr. Macler, Paris, 1904 [voir également ci-dessus, n. 42] ; nous n'avons pas pu disposer de la traduction récente en anglais (*The Armenian History attributed to Sebeos*. Translated, with

Les récits de Jean de Nikiou[56] ou de la Vie de S. Demetrius[57] confirment qu'après la mort de Maurice il y a eu des émeutes en Palestine et à Jérusalem, mais ils sont de nature trop générale pour être utiles ici.

Que les Perses aient été envoyés par Dieu pour punir les habitants de Jésusalem à cause de leurs péchés se lit aussi bien chez Antiochus[58] que chez Strategius, mais l'exposé de ce dernier est autrement intéressant, du fait qu'il dénonce directement l'implication des Bleus et des Verts. Comme le scholiaste, Strategius soutient que le malheur de Jérusalem a été prédit par Ézéchiel, mais il invoque un autre passage, le chap. XVI, où Jérusalem est comparée à l'épouse infidèle du Seigneur. La citation biblique de Strategius n'est pas littérale et tous les mots ne se retrouvent pas dans le texte d'Ézéchiel : *Fils d'homme, dis à Jérusalem : Le mal qui est en toi persiste encore et dure jusqu'à maintenant. Voici ce que dit le Seigneur : J'ai posé sur ta tête une couronne de miséricorde et je t'ai faite reine. Ta renommée s'est répandue parmi toutes les nations et celles-ci ont pris ombrage de ta gloire. Mais tu as pris tes trésors et tu en as fait une idole sculptée, que tu as ornée avec la couronne de ta tête. Les fils que tu m'as engendrés, tu les as amenés et tu les as sacrifiés pour leur perte comme victimes aux idoles. Tu as multiplié les fornications. C'est pourquoi Dieu t'a livrée aux mains de tes ennemis.*[59]

Appliquant cette prophétie aux malheurs de Jérusalem, Strategius n'identifiait pas les idoles dont avait parlé l'oracle à des idoles à proprement parler, mais aux Bleus et aux Verts qui un jour allaient résider dans la ville. Lorsque leurs crimes se multiplièrent et que leur impureté, leurs fornications

notes by R. W. THOMSON. Historical commentary by J. HOWARD-JOHNSTON. Assistance from Tim GREENWOOD [*Translated Texts for Historians*, 31], Liverpool, 2000. Sur l'ouvrage et son auteur, on verra HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* [voir n. 54], pp. 71-102.

[56] Selon Jean de Nikiou (chap. CIV), « Cet affreux massacre (*scil.* d'Antioche) s'étendait jusqu'en Palestine et en Égypte » ; *Chronique de Jean, évêque de Nikiou.* Texte éthiopien publié et traduit par H. ZOTENBERG, Paris, 1883, p. 420.

[57] ... κατὰ τὴν ἀνατολὴν πᾶσαν καὶ Κιλικίαν καὶ Ἀσίαν καὶ Παλαιστίνην, καὶ πάσας τὰς ἀμφὶ τὰ ἐκεῖσε πατρίδας, ἕως καὶ αὐτῆς τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων ... ; *Miracula Sancti Demetrii*, 82 (*Les plus anciens recueils des Miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*. I. *Le texte*, par P. LEMERLE [*Le monde byzantin*], Paris, 1979, p. 112, 13-15).

[58] Καὶ ἰδοὺ τὰ ἅγια ἡμῶν ἔρημα, καὶ ἡ πόλις πυρίκαυστος, καὶ ὁ λαὸς αἰχμάλωτος, καὶ ἐγενόμεθα εἰς ὀνειδισμὸν, καὶ εἰς ἄβατον τοῖς κύκλοις ἡμῶν· καὶ ἐγενήθημεν ὑπὸ κάτω, καὶ οὐκ ἐπάνω, ὅτι ἡμάρτομέν σοι, Κυρίῳ τῷ Θεῷ ἡμῶν, πρὸς τὸ μὴ ἀκούειν τῆς φωνῆς σου (*PG* 89, 1852, 5-10) et un peu plus bas : Ὄντως δίκαιος εἶ, Κύριε, ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίησας ἡμῖν (*ibidem*, 1852, 38-39). Antiochus mentionne également l'incendie de l'Anastasis et invoque un passage du Psautier (Ἤλθοσαν ἔθνη εἰς τὴν κληρονομίαν σου, καὶ ἐμίαναν τὸν ναὸν τὸν ἅγιόν σου [Ps.78, 1]), où d'après lui les malheurs de la ville ont été prédits (*ibidem*, 1852, 16-18).

[59] Strategius, *De Persica captivitate*, II, 4-5, trad. GARITTE, *op. cit.* [voir n. 54], pp. 4,32 - 5,7 ; la traduction française donnée ci-dessus est celle de FLUSIN, *op. cit.* [voir n. 15], p. 145.

et adultères furent à leur comble, Dieu envoya les Perses pour punir les habitants à cause de leurs péchés.[60] Strategius semble insinuer ici que l'un de ces péchés est qu'on a été trop indulgent envers les Bleus et les Verts, qu'on est trop entré dans leur jeu. Ceux-ci étaient présents à Jérusalem depuis longtemps, mais la situation semble s'être envenimée sous le patriarche Zacharie (609-631), quand de nouveaux groupes de Bleus et de Verts se sont installés dans la ville.[61] Toujours d'après Strategius, ils battaient et dévalisaient les habitants ; ils joignaient leurs forces pour faire couler le sang et pour tuer ; ils se battaient constamment entre eux et s'entretuaient, sans jamais omettre de maltraiter les citoyens.[62] Le grand chef était Bonose, *comes Orientis* sous Phocas en 609 et 610, qui s'était fait une réputation par ses interventions brutales, notamment à Antioche, où il avait réprimé les émeutes provoquées par les Verts.[63] Sur la nature du mal perpétré par le *comes Orientis* à Jérusalem, Strategius reste plutôt vague, disant que la seule chose à laquelle ce sinistre personnage songeait était la destruction de villes et d'églises, mais il signale tout de même que Bonose a voulu arrêter et mettre à mort le prédécesseur du patriarche Zacharie.[64]

Le récit de Strategius nous apprend encore que les fauteurs de troubles et leurs chefs se sont opposés violemment à Zacharie, lorsque celui-ci envisageait de négocier un traité de paix avec les Perses, indubitablement parce qu'il espérait pouvoir sauvegarder ainsi la ville et la vie de ses habitants. Ayant appris cela, les Bleus et les Verts, qui faisaient cause commune (probablement en premier lieu contre les Juifs, qui à Jérusalem et ailleurs en Palestine ne cachaient pas leur sympathie pour les Perses), étaient allés voir le patriarche ; l'entourant comme des bêtes sauvages, ils lui avaient reproché de sympathiser avec l'ennemi et ils avaient exigé qu'aucune paix ne soit conclue avec des infidèles. Craignant d'être assassiné, le patriarche avait

[60] Strategius, *De Persica captivitate*, II, 6-8, trad. GARITTE, *op. cit.* [voir n. 54], p. 5, 7-19.

[61] Il est possible qu'à l'instar des claqueurs de la fin du IVe siècle (cf. Alan CAMERON, *op. cit.* [n. 52], p. 244), des fauteurs de troubles se soient déplacés de ville en ville, mais au début du VIIe siècle il pourrait également s'agir de groupes fuyant l'envahisseur perse.

[62] Strategius, *De Persica captivitate*, II, 1-4, trad. GARITTE, *op. cit.* [voir n. 54], p. 4, 19-30.

[63] *Ibidem*, IV, 7-8, trad. GARITTE, *op. cit.* [voir n. 54], p. 7, 18-24. Sur Bonose, on verra *PLRE*, IIIA, pp. 239-240 ; JANSSENS, *Les Bleus et les Verts* [voir n. 21], pp. 528-531 ; A. N. ΣΤΡΑΤΟΥ, *Τὸ Βυζάντιον στὸν ζ´ αἰῶνα*. Τόμος α´. 602-626, Ἀθῆναι, 1965, pp. 186-187, 204-205, 208-214, 218-223 ; FLUSIN, *op. cit.* [voir n. 15], pp. 143-144 (surtout la n. 71) ; DAGRON, *Juifs et chrétiens* [voir n. 52], p. 21 ; D. M. OLSTER, *The Politics of Usurpation in the Seventh Century : Rhetoric and Revolution in Byzantium*, Amsterdam, 1993, pp. 101-105, 121-127,132-136. Bonose appartenait aux Bleus, mais d'après le récit de Strategius, à Jérusalem il pouvait compter sur l'aide des « hommes mauvais mentionnés ci-dessus », c'est-à-dire des Bleus et des Verts. Face aux Perses, les deux partis semblent donc, momentanément, avoir conclu une trêve.

[64] Le patriarche Isaac (601-609), qui a dû laisser sa place à Zacharie, candidat de Phocas ; voir FLUSIN, *op. cit.* [n. 15], p. 56.

cédé.[65] D'après le Ps.-Sebèos, il y a de fait eu d'abord un accord de paix entre les Perses et les habitants de Jérusalem, lesquels s'étaient résignés à la présence d'une garnison perse dans la ville. Quelques mois plus tard, cependant, des 'jeunes gens de la ville' – expression visant les Bleus et les Verts[66] – auraient incité la populace à massacrer la garnison perse et les Juifs. C'est suite à cette trahison que les Perses auraient commencé leur siège de Jérusalem.[67] Si les versions de Strategius et du Ps.-Sebèos sont assez divergentes,[68] elles ne se contredisent pas en ce qui concerne le comportement néfaste des Bleus et Verts. Après le sac de la ville, il doit y avoir eu pas mal de gens, parmi lesquels notre scholiaste, qui croyaient que sans les agissements de ces deux partis, il n'y aurait pas eu de tueries et que la ville n'aurait pas été incendiée.[69]

Nous n'avons pas été étonné de voir que les deux scholies aient été exploitées par M. Flusin dans son incomparable étude sur le dossier hagiographique de S. Anastase le Perse, mais ce qui nous a surpris, c'est qu'il n'ait pas appris leur existence par l'édition de Le Quien, mais par une communication orale que lui avait faite J. Paramelle, lequel avait rencontré les deux textes dans le codex Florence, *Laurentianus*, plut. VIII, 22 (f. 29v et 36r),[70] sans doute lors de ses vastes lectures, qui s'étendaient aussi bien aux manuscrits qu'aux imprimés. Une troisième scholie, contenue dans le même témoin et également publiée dans l'étude sur Anastase le Perse, avait attiré son attention, parce qu'elle semble se référer à l'anarchie qui régnait à Jérusalem sous Phocas.[71] En ce qui regarde les scholies, M. Flusin en est venu à la même conclusion que Le Quien : « Elles sont l'œuvre d'un scholiaste travaillant à Jérusalem, ou dans un monastère des environs, après 614, sous l'occupation perse ».[72]

[65] Strategius, *De Persica captivitate*, V, 8-12, trad. GARITTE, *op. cit.* [voir n. 54], pp. 8,20-9,3.

[66] Voir à ce sujet FLUSIN, *op. cit.* [voir n. 15], p. 147.

[67] Cf. Ps.-Sebèos, *Histoire d'Héraclius*, 24, trad. MACLER, *op. cit.* [voir n. 55], pp. 68-69.

[68] Cf. FLUSIN, *op. cit.* [voir n. 15], pp. 146-147 et DAGRON, *op. cit.* [voir n. 52], p. 23.

[69] Aucune source ne signale que les Verts et les Bleus auraient été mêlés de quelque façon que ce soit à la prise de la ville par les Arabes en 638, comme cela a été le cas en Égypte, où les partis ont aidé l'envahisseur, comme à Babylone (Miṣr, aujourd'hui le Caire), ou, comme à Alexandrie, où ils ont profité de la confusion pour régler leurs comptes internes ; cf. Jean de Nikiou, *Chronique*, CXVIII et CXIX, trad. ZOTENBERG, *op. cit.* [voir n. 56], pp. 448 et 450-452 ; ΣΤΡΑΤΟΥ, *Τὸ Βυζάντιον στὸν ζ΄ αἰῶνα* [voir n. 63], Τόμος γ΄. 634-641, Ἀθῆναι, 1969, pp. 115 et 119-120.

[70] Cf. FLUSIN, *op. cit.* [voir n. 15], pp. 50-51. Les scholies sont signalées par. A.-M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, t. I, Florentiae, 1795, p. 368, qui renvoie à l'édition de Le Quien.

[71] Commentant *Num.* 27, 15-17, la scholie est rédigée comme suit : Ἐντεῦθεν γνῶναι ἐστὶν ὡς ἐπίβουλον καὶ ἀκαθαίρετον τὸ ἄναρχόν ἐστι ; cf. FLUSIN, *op. cit.* [voir n. 15], p. 50.

[72] FLUSIN, *op. cit.* [voir n. 15], p. 51.

Juifs persécuteurs des chrétiens

Un passage d'Isaïe (51, 7-8 : *Ne craignez pas l'injure des hommes, ne vous laissez pas abattre par leur mépris. Car comme un vêtement vieillira avec le temps et comme la laine sera dévorée par les mites <ainsi ils disparaîtront>*) a donné lieu à la scholie suivante :

> Εὐξώμεθα ἐκτενῶς, ὅπως καθάπερ ἐξ ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ὠνειδίσθημεν κατὰ θεὸν ὑπὸ τῶν κυριοκτόνων Ἰουδαίων, διὰ τὴν θρεψαμένην ἡμᾶς εὐσεβῆ θρησκείαν, οὕτω καὶ τῆς θείας ἐπαγγελίας ταύτης ἐν ἀπολαύσει αἰωνίᾳ συγγενώμεθα, παρορῶντος τοῦ θεοῦ τὰ πλημμελήματα ἡμῶν (R f. 218r [27]27-31 = cap. O 2, 4).
>
> Prions avec ardeur pour que, comme à la suite de nos fautes nous avons été injuriés à l'instar de Dieu par les Juifs assassins du Seigneur, à cause de la foi irréprochable qui nous a nourris, ainsi nous puissions atteindre la jouissance éternelle de cette promesse divine, Dieu fermant les yeux sur nos péchés.

D'après ces quelques lignes, le scholiaste et les chrétiens autour de lui semblent avoir été victimes d'outrages (verbaux et/ou physiques) de la part des Juifs, et cela à cause de leur religion. Il semble bien s'agir d'un vécu personnel, et non d'un rappel de faits remontant à un passé lointain, comme les agissements des Juifs contre les convertis aux premiers temps du christianisme (*Actes* 17, 5 et 13) ou une des séditions et des émeutes qui ont eu lieu à l'époque byzantine – c'étaient d'ailleurs des phénomènes exceptionnels –, souvent en réponse à des provocations. Dans l'empire byzantin, surtout à partir de l'époque de Justinien, les Juifs étaient des citoyens de second rang et finalement toujours perdants, et le plus profitable pour eux était de se tenir tranquilles, les chrétiens ayant de leur côté intérêt à ne pas les provoquer.[73] Mais après la chute de Jérusalem en 614, le rapport des forces étant bouleversé, les Juifs ont laissé libre cours à une haine depuis longtemps refoulée. Ainsi, d'après Strategius, ils ont assisté en liesse au drame qui s'est déroulé à la citerne de Mamilla,[74] où des miliers de chrétiens (au moins 4158, au plus 24158) avaient été entassés, et moururent piétinés, étouffés, de la chaleur ou de la soif. Entre-temps, au bord de la citerne, des Juifs leur promettaient qu'ils rachèteraient aux Perses tous ceux qui se convertiraient au judaïsme, ou bien de fait ils achetaient un chrétien qu'ils

[73] Voir à ce sujet J. JUSTER, *Les juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, t. II, Paris, 1914, pp. 197-201 ; en ce qui concerne l'inégalité pénale et la législation de Justinien (surtout la fameuse *Novella* CXLVI), voir *ibidem*, t. II, pp. 179-182 et t. I, pp. 369-377.

[74] Sur ce nom, voir M. BREYDY, *Mamila ou Maqella ? La prise de Jérusalem et ses conséquences (614 AD) selon la recension alexandrine des Annales d'Eutychès*, dans *Oriens Christianus*, 65 (1981), pp. 73-75.

égorgeaient ensuite de leurs propres mains « comme une brebis ». Strategius accuse encore les Juifs d'avoir trahi les chrétiens déjà pendant le siège et d'avoir démoli ou incendié les églises qui étaient restées debout.[75] Les excès ont pris une telle ampleur que très vite les Perses ont cru nécessaire de chasser les Juifs de la ville.[76] Mais le souvenir de leurs méfaits ne se sera pas vite effacé,[77] comme l'atteste la scholie des *Sacra*.

Appels à continuer la lutte

Le Quien publia et traduisit encore trois autres scholies de R, parce que, ne touchant pas, comme d'habitude, à des questions ascétiques, elles visaient à instruire le lecteur sur l'état d'âme dans lequel les chrétiens devaient continuer la guerre contre leurs ennemis, le message étant simple : même si la situation semble sans issue, il faut avoir confiance en Dieu, qui viendra alors en aide, comme il l'a fait dans le passé, lorsqu'il a secouru Josaphat contre les Ammonites et les Moabites (II *Par*. 20, 25), Abraham contre les quatre rois (*Gen*. 14, 13-16) et Asa contre les Éthiopiens (II *Par*. 14, 10). Ces incitations répétées de la part du scholiaste, Le Quien les a comprises dans le contexte de la reconquête lente et pénible du territoire perdu à laquelle s'était voué l'empereur Héraclius. Une quatrième scholie est seulement signalée, sans que son texte soit publié, contrairement aux trois autres, probablement parce que, rattachée au *Ps*. 20, 2 (Κύριε, ἐν τῇ δυνάμει σου

[75] Strategius, *De Persica captivitate*, IX,6 – X,9, trad. GARITTE, *op. cit*. [voir n. 54], pp. 16-18 ; sur le nombre des victimes, on verra FLUSIN, *op. cit*. [voir n. 15], pp. 159-162. Tout comme le scholiaste, Strategius établit un parallèle entre les Juifs qui avaient jadis tué le Seigneur et ceux qui de son temps avaient collaboré avec les Perses pour exterminer les chrétiens. Un charnier découvert dans une grotte de Mamilla doit être mis en rapport avec les faits décrits par Strategius ; cf. R. REICH, *"God knows their names" . Mass Christian grave revealed in Jerusalem*, dans la *Biblical Archaeology Review*, 22 (1996), pp. 26-33 et 60 ; voir également W. E. KAEGI, *Heraclius : emperor of Byzantium*, Cambridge, 2003, p. 80.

[76] Voir le *Chronicum Guidi* dans *Chronica minora*, I. Interpretatus est I. GUIDI (*CSCO*, 2 [*Scriptores Syri*, 2]), Parisiis, 1903, p. 23, 21-22, ainsi que la lettre de Modeste à Koumitas, catholicos de l'Arménie, citée par le Ps.-Sebèos, *Histoire d'Héraclius*, 25, trad. MACLER, *op. cit*. [voir n. 55]), p. 71).

[77] Lorsqu'Héraclius revint à Jérusalem, des moines venus des Laures (Siqat) et des habitants de la ville lui demandèrent de prendre des mesures de représailles contre les Juifs, qu'ils accusaient des faits suivants : « Die Juden, die in der Umgebung der heiligen Stadt und in Berg Galiläa und Tiberias wohnen, waren bei der Ankunft der Perser dabei und halfen ihnen. Sie haben mehr Christen ermordet als die Perser selbst. Sie haben die Kirchen zerstört und mit Feuer verbrannt. Und sie zeigten ihm die Ermordeten, die in Maqella (begraben) sind ... » (*Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id ibn Batriq um 935* übersetzt von M. BREYDY (*CSCO*, 472 [*Scriptores Arabici*, 45]), Lovanii, 1985, p. 108, 6-8 et 14-19 ; cf. M. GIL, *A history of Palestine*, Cambridge, 1992, pp. 9-10 ; PATRICH, *op. cit*. [voir n. 44], p. 328.

εὐφρανθήσεται βασιλεὺς ...), elle s'adresse uniquement aux chefs.[78] Voici textes et traductions des trois premières scholies, telles qu'elles ont été présentées par Le Quien :

(1) Σχόλ. Φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος, ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη. Διὸ ἀναγκαῖόν ἐστι τοῖς τῶν ἁγίων ἐξακολουθοῦσιν ἴχνεσιν, ἐν Κυρίῳ Θεῷ ἡμῶν παρατάττεσθαι τοῖς ὑπεναντίοις, καὶ μὴ μόνον θρασείᾳ καρδίᾳ, ἧς τὸ τέλος ἀδόκιμον (R f. 112r[34]35-38 = R cap. B 2, 16).

Schol. Divinus Apostolus dicit, quæcunque scripta sunt, ad nostram doctrinam præscripta esse. Quocirca necesse est, ut qui vestigiis sanctorum insistunt, in Domino Deo nostro adversus hostes aciem dirigant, neque audaci duntaxat animo, cujus exitus obscurus incertusque est.

(2) Ἀβραὰμ ὑπέρμαχον τὸν Θεὸν κτησάμενος, μετὰ τῶν ἰδίων αὐτοῦ οἰκογενῶν τοὺς τέσσαρας βασιλεῖς εἰς φυγὴν ἔτρεψεν (R f. 119v[2]2-3 = R cap. B 10, 2 [et non 'Litt. E, tit. XII' comme le dit Le Quien]).

Abraham, cum pugnantem pro se Deum haberet, reges quatuor cum vernaculis suis in fugam vertit.

(3) Ἄσα ὁ βασιλεὺς μετὰ πεντακοσίων ὀγδοήκοντα χιλιάδων ἀντιπαραταξάμενος τοῖς Αἰθίοψιν, ἄρδην πάντας ἀνεῖλεν ὑπὲρ χιλιάδας ὄντες (*falso pro* ὄντας ; R f. 119v[17]17-20 = R cap. B 10, 19).

Asa rex cum octoginta millibus quingentis instructa contra Æthiopes acie, internecione omnes delevit, cum duplo et ultra illi superiores essent.

L'empereur ne va pas à la guerre

Dans son commentaire sur la scholie où il est question de la déportation de la Croix, Le Quien note : « Ad hoc bellum Persicum sub Chosroa et Heraclio spectat, tit. XI, litt. Π, qui in Vaticano non exstat : Περὶ πολέμου καὶ πολεμικῶν νόμων· καὶ ὅτι ἐξ ἡμετέρων ἁμαρτιῶν κινοῦνται οἱ πόλεμοι καθ'ἡμῶν, *De bello et belli legibus : et quod nostra peccata sint causae bellorum quae adversum nos moventur*. Quibus alia plura hinc inde similia suppetunt » (note 3, *PG* 96, 471). Nous nous sommes donc mis à la recherche de ces « alia plura ... similia », dans la table des matières des *Rupefucaldina Parallela* (*PG* 96, 441-468), et nous avons de fait glané pas mal de τίτλοι qui font allusion à la guerre ou aux émeutes :

[78] Aliud subjungit, quo religiosos principes monitos vult, ut in Domino per omnia fiduciam habeant (R f. 112r[40]40 - 112v1 = R cap. B 2, 19) ; la scholie (ὅρα κἀνταῦθα, πῶς τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ προφήτου ῥυθμίζει τοὺς εὐσεβῶς καὶ ἀσφαλῶς κρατεῖν ἐθέλοντας τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει ἐπερείδεσθαι πάντοτε καὶ ἐν πᾶσιν) a été publiée par HOLL, *op. cit.* [voir n. 5], p. 210.

– Περὶ βασιλέως· ὅτι ἀλυσιτελὲς τὸ ἐξιέναι βασιλέα εἰς πόλεμον, καὶ βέλτιον διὰ μισθοφόρων, ἢ δώρων τοὺς πολεμίους ἀμείβεσθαι, οὐ δι'ἑαυτοῦ (cap. Β 1) ;
– Περὶ βοηθείας Θεοῦ· καὶ ὅτι τοῦ Θεοῦ βοηθοῦντος, πᾶσα ἐπιβουλὴ καὶ ἐπανάστασις ἐχθροῦ ἀσθενεῖ, καὶ ὀλίγοι πολλῶν κρατοῦσιν (cap. Β 10) ;
– Περὶ δημηγερτῶν λοιμῶν· καὶ ὅτι χρὴ φεύγειν καὶ ἐκκλίνειν τὰς τοῦ δήμου ἀνασοβὰς καὶ ἀσυμφωνίας (le manuscrit lit συμφωνίας ; cap. Δ 16) ;
– Περὶ μάχης, καὶ τῶν ἐν μάχαις συμβαινόντων (cap. Μ 5) ;
– Περὶ πολέμου ἐμφυλίου (cap. Π 12) ;
– Περὶ πραίδας καὶ προνομῆς (cap. Π 13) ;
– Περὶ στρατιωτῶν (cap. Σ 25).

Les chapitres Περὶ δημηγερτῶν λοιμῶν et Περὶ πολέμου ἐμφυλίου pourraient se référer à ce qui pour le compilateur était un passé encore très récent (les émeutes des Bleus et des Verts sous Maurice et Phocas), mais le chapitre qui nous a frappé le plus est celui *Sur l'empereur, qu'il est désavantageux que l'empereur parte en guerre et qu'il vaut mieux répondre à ses ennemis en envoyant des mercenaires ou en offrant des présents que d'y aller soi-même*. Il est impossible de ne pas établir ici un lien avec l'attitude adoptée en la matière par Héraclius. Depuis l'époque de Théodose, les empereurs se tenaient loin des champs de bataille et même Maurice, qui avait été général de l'armée de l'Orient, une fois devenu empereur, ne menait plus les expéditions de son armée.[79] Rompant avec cette tradition, Héraclius décida en 613 de se mettre personnellement à la tête de ses troupes dans la guerre contre les Perses.[80] Cela a donné

[79] En 591, Maurice partit avec ses troupes à Anchialos (Mer Noire) pour se rendre compte des dégâts causés par les Avares, bien que l'impératrice, le patriarche et le sénat l'aient prié de ne pas faire la guerre lui-même, mais de laisser celle-ci à un général. Déprimé par une série d'incidents dans lesquels il voyait un mauvais présage, et ayant appris que des ambassadeurs perses et francs étaient arrivés à Byzance, finalement Maurice retourna dans son palais, sans avoir été mêlé à des opérations de guerre (Theophylactus Simocatta, *Historiae*, V,16 – VI,3, *ed. cit.* [voir n. 22], pp. 236,1 - 245,19 ; Theophanes Confessor, *Chronographia*, *ed. cit.* [voir n. 22], I, pp. 268,1 - 269,10) ; sur le témoignage de Theophylacte, on verra M. WHITBY, *The emperor Maurice and his historian : Theophylact Simocatta on Persian and Balkan warfare* (*Oxford historical monographs*), Oxford, 1988, pp. 156-158, et pour l'année, LEMERLE, *Miracles de saint Démétrius* [voir n. 57], II, *Commentaire*, Paris, 1981, p. 56. Sur la présence/absence de l'empereur Maurice à la tête de ses troupes, voir F. E. SHLOSSER, *The Reign of the Emperor Maurikios (582-602). A Reassessment* (*Historical Monographs*, 14), Athens, 1994, pp. 87-88.

[80] Le fait est également mentionné par le Ps.-Sebèos, *Histoire d'Héraclius*, 24, trad. MACLER, *op. cit.* [voir n. 55], p. 67. Sur les raisons qui ont poussé l'empereur à prendre cette décision, voir KAEGI, *Heraclius* [n. 75], pp. 62, 68-69 et 75.

lieu à des discussions vives, mais non envenimées, comme en témoigne Georges de Pisidie : les uns estimaient nécessaire que l'empereur intervienne personnellement dans les combats, d'autres jugeaient dangereux d'exposer ainsi l'autorité impériale, et les indécis croyaient qu'il y avait des avantages aux deux solutions, rester à Constantinople ou aller au combat.[81] L'un de ceux qui étaient contre, fut Priscus, le gendre de Phocas, qui était passé à Héraclius et avait été rémunéré avec le commandement des troupes en Orient.[82]

Chefs et sujets

Il y a également dans les *Sacra* une série de chapitres traitant des dirigeants et de leurs sujets. Dans le chapitre Περὶ ἀναρχίας, on peut reconnaître une allusion à la situation intolérable sous Phocas, et il est possible que l'expérience d'un si mauvais empereur[83] soit à la base des considérations récurrentes sur les rapports entre dirigeants et peuple : les chefs sont responsables des fautes commises par leurs sujets ; la moralité des sujets est proportionnée à celle de leurs chefs ; si les sujets sont enclins au mal, Dieu mettra de vrais fléaux à leur tête[84] ; en donnant le bon exemple, les chefs doivent mener leurs sujets à la vertu ; en vue de leur propre sécurité, les chefs devraient se servir plus souvent de réprimandes et de paroles solennelles vis-à-vis du peuple.

[81] Georgius Pisida, *Expeditio Persica I*, 112-125, ed. A. Pertusi, *Giorgio di Pisida Poemi*. I. *Panegirici epici*. Edizione critica, traduzione e commento (*Studia Patristica et Byzantina*, 7), Ettal, 1960, pp. 89-90 (et le commentaire, pp. 140-141) ; on verra également Στρατου, *op. cit.* [voir n. 63], p. 327.

[82] Après avoir laissé filer inopinément les Perses piégés à Césarée de Cappadoce (612) et y ayant reçu ensuite la visite gênante d'Héraclius, Priscus lui aurait dit en se moquant qu'il n'était pas permis qu'un empereur quitte son palais et qu'il se rende chez ses armées lointaines ; cf. Nicephorus, *Ἱστορία σύντομος*, 5 (*Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica*... ed. C. de Boor, Leipzig, 1880, p. 5, 28-29) et W. E. Kaegi, *New Evidence of the Early Reign of Heraclius*, dans la *BZ*, 66 (1973), p. 324-325.

[83] Le livre III contient un parallèle opposant bon et mauvais empereur : Περὶ βασιλέως χρηστοῦ, καὶ δικαίου, καὶ μισοπονήρου (R cap. B 2) et Περὶ βασιλέως μὴ λίαν θαυμαζομένου (R cap. B 3).

[84] La même idée (Dieu donne au peuple les chefs qu'il mérite) est développée par Anastase le Sinaïte, qui donne deux exemples. Lorsque Phocas et son bourreau Bonose se mirent à verser le sang, à Constantinople un reclus demanda à Dieu pourquoi il avait fait un tel homme empereur, et reçut pour réponse : « Parce que c'est le pire que j'aie pu trouver ». Le second exemple vient d'une ville non définie de la Thébaïde dont les habitants ne respectaient pas la loi et s'adonnaient à beaucoup d'actes répugnants et inconvenants. Un partisan très nuisible d'un des dèmes (δημότης τις ἐξωλέστατος) y était devenu moine par une componction feinte, et fut élevé au rang d'évêque après une intervention divine. Un ange du Seigneur vint lui dire qu'il n'avait cependant aucune raison de se vanter : il n'avait pas été élu évêque parce qu'il était digne de cette fonction, mais parce que cette ville méritait un tel évêque, *ed. cit.* [voir n. 46], *Quaestio* 65, 11-33 (pp. 116-117).

Voici les τίτλοι glanés dans la table des matières de R telle qu'on la trouve dans le t. 96 de la *PG* :

– Περὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων· ὅτι τῶν ἀρχομένων τὰ πταίσματα τοῖς ἄρχουσιν ἐπιγράφονται, ὡς παρ'αἰτίαν ἐκείνων καὶ ἀμέλειαν συμβαινόντων (on lira συμβαίνοντα [cap. A 7]) ;
– Περὶ ἀρχομένων· ὅτι ἐξομοιοῦνται οἱ ἀρχόμενοι τοῖς τῶν ἀρχόντων ἤθεσιν (cap. A 8) ;
– Περὶ ἀρχομένων· ὅτι πρὸς τὰς προαιρέσεις τῶν ἀρχομένων τὰς πονηρὰς, οὕτω καὶ ἄρχοντας λοιμοὺς καθιστᾷ τὸ θεῖον κρῖμα (cap. A 9) ;
– Περὶ ἀρχόντων· ὅτι χρὴ κατὰ τὸν τύπον τοῦ Κυρίου δι'ὑποδειγμάτων ἀγαθῶν ἀνάγειν πρὸς ἀρετὴν τὸν (le manuscrit lit τὸ) ὑπήκοον, καὶ προσφιλῆ ἑαυτοῖς ποιεῖν τὸν λαόν (cap. A 10) ;
– Περὶ ἀρχόντων καὶ προσεστώτων· ὅτι χρὴ πυκνότερον ταῖς νουθεσίαις καὶ διαμαρτυρίαις χρῆσθαι αὐτοὺς πρὸς τὸν λαὸν, πρὸς τὸ ἑαυτῶν ἀκίνδυνον (cap. A 11) ;
– Περὶ ἀναρχίας· ὅτι ἐπιβλαβὴς, καὶ ἐπικίνδυνος, καὶ συγχύσεως αἰτία (cap. A 12) ;
– Περὶ νέων καὶ ἀγαθῶν ἀρχόντων (cap. N 3) ;
– Περὶ νέων καὶ πονηρῶν ἀρχόντων (cap. N 4).

Apologie des taxes publiques

Le chapitre Φ 11 de R est intitulé Περὶ φόρων δημοσίων· ὅτι θείᾳ κρίσει ἐπὶ κοινῇ σωτηρίᾳ ἐτάχθησαν, ὅπως ἐκ κοινοῦ ἐράνου σύστασιν ἔχῃ τὸ πολιτικόν. Διὸ καὶ *εὐσεβεῖς εἰσφοραὶ* ἀνηγορεύθησαν (*Sur les taxes publiques, qu'elles ont été ordonnées par le jugement divin pour le salut commun, afin que l'État puisse exister grâce à un tribut de tous. Pour cette raison elles ont même été appelées « contributions pieuses »*). L'expression εὐσεβεῖς εἰσφοραί a été utilisée par l'empereur Justinien, dans deux de ses *Novellae*.[85] Est-il pensable qu'un tel chapitre, avec ce rappel du devoir religieux à l'égard des taxes publiques, ait pu être conçu dans un territoire et à une époque où l'on devait payer les impôts soit

[85] Il s'agit des *Novellae* VIII de l'an 535 (... ταῖς τε νενομισμέναις εὐσεβέσιν ... εἰσφοραῖς = *sollemnibus piis collationibus*) et CLXVII, non datée (...περὶ τὰς εὐσεβεῖς εἰσφορὰς ... = *in sacris illationibus*) ; cf. *Corpus iuris civilis*. Volumen tertium. *Novellae*. Recognovit R. SCHOELL. Opus Schoellii morte interceptum absolvit G. KROLL, Berolini, 1895, p. 65, 2-3 et p. 754, 20. Dans la *Novella* VIII, on lit encore : τὰ συνήθη καὶ νενομισμένα τῶν δημοσίων καὶ ταῖς ἀληθείαις εὐσεβῶν φόρων = *consueta et legitima tributa et pro veritate pias functiones secundum publicum censum* (*Ibidem*, p. 64, 29-31).

aux Perses zoroastriens,[86] soit aux Arabes musulmans[87] (dans le cas de Jean Damascène) ? Le choix du thème suggère que le chapitre a été rédigé par un sujet de l'État byzantin, qui se sentait loyalement lié à l'autorité de l'empereur. Plus que dans les autres provinces de l'Orient, une telle loyauté existait en Palestine, où l'on était également attaché au Concile de Chalcédoine, mais là aussi la population a dû gronder contre le fisc byzantin. Quand on a compris qu'on n'empêcherait pas les Perses d'occuper la Palestine, on a très probablement essayé d'emporter autant d'or et d'argent que possible, pour que ces richesses ne tombent pas aux mains de l'ennemi.[88] Dans ce contexte, tant que la ville n'était pas occupée, on comprendrait que le compilateur ait soutenu les taxes publiques en leur donnant une origine divine et en faisant de l'obligation de payer ces taxes un devoir religieux.

La question des impôts, cette fois ceux payés par les prêtres, revient dans un chapitre du livre III conservé en R (cap. E 47). Un extrait de la Genèse (Joseph acquit pour le Pharaon toute la terre d'Égypte, sauf celle des prêtres qui vivaient d'une rente qu'ils recevaient du Pharaon [47, 20-22]) y est accompagné de deux scholies :

> Σχό<λιον>. Ὅτι οἱ ἱερεῖς τῷ θεῷ ἀνάκεινται, καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ προσόντα αὐτοῖς πράγματα· καὶ διατοῦτο τὴν γῆν αὐτῶν Φαραὼ οὐκ ἐκτήσατο (R f. 171v[6]6-7 = R cap. E 47, 3).
>
> Scholie. Parce que les prêtres sont consacrés à Dieu, aussi bien eux-mêmes que les choses qui leur appartiennent ; et c'est pour cette raison que le Pharaon n'a pas acquis leur terre.
>
> Σχό<λιον>. Σκόπει ὅπως καὶ πρὸ νόμου ἀφορολόγητα ἐτύγχανε τὰ προσόντα τοῖς ἱερεῦσι, καὶ τοῦτο ἐν ἐθνικοῖς (R f. 171v[7]8-9 = R cap. A E, 47, 4).
>
> Scholie. Voyez comment même avant la Loi les possessions des prêtres étaient exemptes d'impôts, et cela chez des païens.

Il est exceptionnel que deux scholies se suivent et on peut se demander si entre les deux il ne manque pas un extrait de l'Écriture, surtout que la deuxième scholie ne semble pas se rapporter directement au texte cité de la

[86] Les Perses semblent avoir laissé intact le système byzantin de la collecte des taxes ; cf. Foss, *The Persians* [voir n. 19], p. 156 (Édesse), 158 (Damas), 160-161 (Césarée) et 167-168 (Égypte). La continuité est illustrée au mieux à Damas, où Mansour, fils de Sergius (le grand-père de Jean Damascène), était collecteur de taxes avant, pendant et après l'occupation perse.

[87] Cf. Gil, *op. cit.* [voir n. 77], pp. 143 sqq.

[88] Cf. J. Howard-Johnston, *Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622-630*, dans *War in History*, 6 (1999), p. 35 ; réimprimé dans *Late Antiquity on the Eve of Islam* edited by Averil Cameron (*The Formation of the Classical Islamic World*, 1), Farnham – Burlington, 2013, p. 375.

Genèse. Quoi qu'il en soit, la question de l'exemption d'impôts[89] pour le clergé semble avoir été d'actualité, mais nous ignorons s'il s'agit d'une plainte concernant une situation existante, ou d'une crainte de perdre ce privilège au cas où des païens occuperaient le territoire. Héraclius a réduit le nombre des clercs attachés à Sainte-Sophie et à l'église de la Mère de Dieu aux Blachernes[90] ; de plus, partout dans l'empire les églises ont été forcées de prêter de l'argent pour subvenir aux besoins de l'État,[91] mais on ne connaît pas de mesures prises par Héraclius pour taxer le clergé.

Les péchés des pères

Se rapportant à une situation peu ordinaire, un des chapitres propres au *Vaticanus gr. 1553* (première recension du livre II) pourrait lui aussi être lié à un événement contemporain ou très récent. Dans la table des matières publiée par Mai, le τίτλος du chapitre T 4 est donné comme suit : Περὶ τυράννων· καὶ ὅτι οἱ τυραννοῦντες βασιλεῖς, αὐτοὶ μόνοι ἀποθνῄσκουσιν, οὐ μὴν καὶ οἱ ἐξ αὐτῶν παῖδες (*PG* 86, 2030, 24-26). Après vérification nous avons constaté que le manuscrit lit βασιλέα aussi bien dans la table des matières que dans le texte ; la leçon βασιλεῖς est donc très probablement une correction tacite de Mai. Elle n'est cependant pas nécessaire, l'emploi transitif de τυραννέω n'étant pas exceptionnel en grec byzantin.[92] Ainsi, Georges le Moine décrit la façon dont en 813 Léon V (l'Arménien) s'est emparé du pouvoir au détriment de son prédécesseur Michel Ier Rhangabé avec les mots : ... τυραννήσας αὐτὸν καὶ βασιλεύσας...[93] ; « l'ayant tyrannisé » semble bien avoir ici le sens d'usurper le pouvoir. Nous comprenons donc le τίτλος du chap. T 4 de K comme suit : *Sur les tyrans, et que ceux qui tyrannisent un roi* (ou *un empereur*), *c'est uniquement eux-mêmes qui meurent et certainement pas également leurs enfants*. Le chapitre offre deux témoignages de l'Écriture sur le

[89] Sur les exemptions d'impôts, d'ailleurs limitées, accordées au clergé jusqu'à l'époque de Justinien, on verra I. KARAYANNOPULOS, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates* (*Südosteuropäische Arbeiten*, 52), München, 1958, pp. 203-205.

[90] Dans la *Novella I*, promulguée en 612 ; cf. J. KONIDARIS, *Die Novellen des Kaisers Herakleios* (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, Band 8, *Fontes Minores* V), Frankfurt am Main, 1982, pp. 62-72.

[91] Cf. KAEGI, *op. cit.* [voir n. 75], pp. 110-111, 272-275.

[92] Cf. *Θησαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*. *Thesaurus Graecae Linguae* ab H. STEPHANO constructus. Post editionem Anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt C. B. HASE, G. DINDORFIUS et L. DINDORFIUS, Vol. VIII, Parisiis, s.d., 2596D. Étienne cite plusieurs endroits de Malalas, en y accordant au verbe τυραννέω le sens de « bellum inferre ».

[93] Georgius Monachus, *Chronicon breve*, V, 2 (*PG* 110, 1040, 14-15) ; la traduction latine rend par : « tyrannidem arripiente ».

régicide, dont le premier (II *Par*. 25, 3-4) correspond le mieux à ce qui est annoncé dans le titre[94] : Amasias mit à mort les serviteurs qui avaient tué son père (le roi), mais il épargna leurs enfants, comme il est dit dans la Loi : *Les pères ne seront pas mis à mort pour les fils, ni les fils pour les pères. Chacun sera mis à mort pour son propre péché* (*Deut*. 24, 16). Si dans le cas d'Amasias le commandement de Dieu a été respecté, au début du VII[e] siècle, le monde a assisté à un spectacle où ce même commandement a été foulé aux pieds de la façon la plus cruelle. Le 27 novembre 602, quatre, cinq ou six fils de Maurice, l'empereur déchu, furent mis à mort sous les yeux de leur père, avant que celui-ci ne subisse le même sort, et leurs têtes coupées furent pendant plusieurs jours exposées sur des poteaux à l'Hebdomon, jusqu'à ce qu'elles commencent à puer ; les corps furent alors jetés à la mer, le tout sur l'ordre de Phocas.[95] Cette exécution odieuse marqua tellement les esprits qu'elle donna lieu à plusieurs légendes ; l'une d'elles raconte que la nourrice des enfants de Maurice avait proposé de substituer un de ses propres fils au plus jeune fils de l'empereur, mais que Maurice avait refusé d'accepter pareil sacrifice.[96] On ne peut exclure que ce soient ces événements-là qui ont poussé le compilateur à aborder le sujet. Il y a cependant une objection sérieuse contre cette hypothèse, à savoir que, contrairement à ses successeurs Phocas et Héraclius, Maurice n'était pas un usurpateur, mais avait succédé de façon tout à fait régulière à son prédécesseur, l'empereur Tibère.[97] Le compilateur a-t-il été distrait et a-t-il confondu l'accession au pouvoir de Maurice avec celle de Phocas ou d'Héraclius ? Ou craignait-il que le même sort attende un jour les enfants de ce dernier ? Ajoutons encore que le chap. A 33 du *Vaticanus gr. 1553* (*PG* 86, 2019, 13-15) traite de ceux qui ont été empalés et de ceux qui sont morts en croix : leurs corps doivent être enlevés et enterrés le jour même, au coucher du soleil (*Deut*. 21, 22-23 ; *Ios*. 8, 29).

Poids et mesures

Un des parallèles du livre trois, conservé tant dans le *Florilegium Vaticanum* (chap. Z 3-4) que dans le *Florilegium Rupefucaldinum* (chap. Z 5-6), est consacré à la justesse des balances, poids et mesures : Περὶ ζυγῶν, καὶ

[94] L'autre témoignage concerne la mise à mort d'Athalie (Γοθολία ; IV *Reg*. 11, 14–16) qui, après la mort de son fils Ochozias, roi de Juda, avait fait massacrer les fils d'Ochozias, sauf un qui fut dérobé et élevé en secret.

[95] Cf. Στρατογ, *op. cit.* [voir n. 63], pp. 124-126. Il est vrai qu'ensuite Maurice et les membres de sa famille ont été enterrés décemment.

[96] *Ibidem*, pp. 125 et 130.

[97] Cf. Whitby, *The emperor Maurice* [voir n. 79], pp. 7-8.

σταθμῶν, καὶ μέτρων δικαίων et Περὶ ζυγῶν, καὶ σταθμῶν, καὶ μέτρων ἀδίκων (cités d'après la table des matières de R [*PG* 96, 453, 38-39]). Il est vrai que de tous temps des commerçants malhonnêtes ont essayé d'arrondir leurs bénéfices en falsifiant balances, poids et mesures, et que ce genre de fraudes a régulièrement provoqué des réactions de la part des autorités. Que le problème ait été traité également par le compilateur des *Sacra* pourrait cependant être mis en rapport avec certaines mesures prises au début du VII[e] siècle. Ainsi, à cette époque, à Constantinople Héraclius fait placer dans la colonnade de la Basilica un ἔξαμον (un poids ou une mesure étalonnés, probablement par l'intermédiaire d'une représentation symbolique)[98] ; pendant tout son règne le poids théorique de l'hexagramme était scrupuleusement respecté[99] ; en 626, Jean, surnommé Seismos (« le tremblement de terre »), est destitué pour avoir voulu d'abord supprimer la distribution du pain aux Σχολαί (gardes impériaux) et ensuite, sa première intention ayant échoué, faire monter le prix de ce pain de trois à huit nomismata.[100] De l'autre côté de la Méditerranée, à Alexandrie, le patriarche Jean l'Aumônier (610-619) ordonne aux commerçants « de vendre et d'acheter moyennant une seule balance, une seule mesure et un seul poids justes », sous peine de voir leurs biens confisqués et distribués aux pauvres.[101] Ceci montre qu'à cette époque il y avait dans tout l'empire un problème d'honnêteté dans les transactions commerciales et que les autorités civiles et ecclésiastiques en avaient pris conscience.

[98] Cf. les *Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί*, 37 (ouvrage anonyme datant de la première moitié du VIII[e] siècle) ; *Constantinople in the Early Eighth Century* : *The* Parastaseis syntomoi chronikai. *Introduction, Translation and Commentary*, Edited by Averil CAMERON and J. HERRIN in conjunction with Alan CAMERON, R. CORMACK and Ch. ROUECHÉ, pp. 97,10 – 98,1 avec le commentaire à la p. 211.

[99] Cf. P. YANNOPOULOS, *L'hexagramme, un monnayage byzantin en argent du VII[e] siècle* (*Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université catholique de Louvain,* XI. *Numismatica Lovaniensia*, 3), Louvain-la-Neuve, 1978, p. 74.

[100] Cf. *Chronicon Paschale*. Ad exemplar Vaticanum recensuit L. DINDORFIUS (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*), Bonnae, 1832, pp. 715,9 – 716,7 ; *Chronicon Paschale 284-628 AD*. Translated with notes and introduction by Michael WHITBY and Mary WHITBY (*Translated Texts for Historians*, 7), Liverpool, 1989, pp. 168-169. Voir également KAEGI, *op. cit.* [voir n. 75], p. 133.

[101] Voir la *Vie* anonyme (*BHG* 887v), 17, publiée par H. DELEHAYE, *Une Vie inédite de saint Jean l'Aumônier*, dans *AB*, 45 (1927), p. 26, 24-33 ; les termes utilisés (ἐν ἑνὶ δικαίῳ ζυγῷ καὶ μέτρῳ καὶ σταθμῷ) sont très proches de ceux employés dans les *Sacra*. Que Jean ait régulé poids et mesures, on le lit également dans la *Vie* rédigée par Léonce de Néapolis (*BHG* 886) ; cf. *Vie de Jean de Chypre dit l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie (610-619)*. Texte d'après la recension longue, établi, traduit et annoté par A. J. FESTUGIÈRE, dans *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*. Édition commentée par A. J. FESTUGIÈRE en collaboration avec L. RYDÉN (*Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique*, t. XCV), Paris, 1974, II, 26-29 (p. 348).

L'attribution des *Sacra* dans les traditions directe et indirecte

Holl commence son chapitre sur l'auteur des *Sacra*, qui à ses yeux est sans aucun doute le Damascène, par l'affirmation suivante : « Unsere Handschriften nennen einstimmig Johannes Damascus als Verfasser des Werkes ... ».[102] Ceci n'est manifestement pas vrai, comme l'a déjà observé Loofs, qui avait conclu : « Dass Johannes Damascenus der Verfasser der ἱερά sei, braucht also nicht mehr zu sein als eine Vermutung des Verfassers der Rezension V ».[103] Indépendamment de Loofs, nous en étions venu à la même conclusion. Voici d'abord une synopse des titres dans les différents florilèges, selon la classification des sources proposée ci-dessus.

Florilèges tirés d'un seul des trois livres :

Livre I	C : Ἰωάννου πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ, τῶν ἐκλογῶν βιβλίον πρῶτον $H^{II}A^{II}$: sans attribution
Livre II[1] : K	Λεοντίου πρεσβυτέρου καὶ Ἰωάννου μοναχοῦ, τῶν Ἱερῶν βιβλίον δεύτερον
Livre III : I	Κεφάλαια ξ̅ζ̅ πάνυ ὠφέλιμα εἰς πᾶσαν ἀρετὴν μετερχόμενα, καὶ πᾶσαν κακίαν φεύγοντα· ποίημα Ἰωάννου πατρὸς ἡμῶν τοῦ Δαμασκηνοῦ

Le nom de Léonce qui figure dans le titre de K n'est pas celui d'un co-auteur et ne porte pas sur l'ensemble du livre II ; il doit être mis en rapport avec les additions anti-origénistes qu'on trouve dans le premier chapitre de K.[104]

Florilèges fusionnant les trois livres :

FlorVat	Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ
$H^{I}A^{I}$	pas d'attribution (perte de folios)

[102] Cf. Holl, *op. cit.* [voir n. 5], p. 256.

[103] Cf. Loofs, *op. cit.* [voir n. 36], p. 371.

[104] Cf. Holl, *op. cit.* [voir n. 5], pp. 217-218 ; selon Holl, il pourrait s'agir de l'auteur du *De sectis* (*CPG* 6823). Richard (*op. cit.* [voir n. 3], col. 478) pensait à Léonce de Damas, à qui le *Florilegium Coislinianum* attribue quatre brefs extraits, publiés par T. Fernández, *Un auteur inconnu dans le* Florilège Coislin : *Léonce de Damas*, dans *SE*, 47 (2008), p. 209-221 ; sur l'identification possible du Léonce nommé dans le *Vaticanus gr. 1553* et son homonyme de Damas, voir Idem, *Book Alpha of the Florilegium Coislinianum : A Critical Edition with a Philological Introduction* (thèse de doctorat), Louvain, 2010, p. lxi-lxii. La source des additions anti-origénistes est le traité (anonyme, incomplet et toujours non publié) *Ad eos qui dicunt humanis corporibus animas praeexistere* (*Vatopedianus gr.* 236, ff. 113v-127r) ; cf. *Pseudojustin, Über die Auferstehung. Text und Studie* von M. Heimgartner (*PTS*, 54), Berlin – New York, 2001, pp. 255 sqq. et (indépendamment de cette étude) *Eustathii Antiocheni, Patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia*, ed. J. H. Declerck (*CCSG*, 51), Turnhout – Leuven, 2002, pp. CCCXXXI-CCCXXXIII.

Florilèges hybrides (fusion de florilèges) :

T	Κεφάλαια τῶν Παρα<λ>λήλων ἐκ τῆς θείας Γραφῆς, Ἰωάννου μοναχοῦ
$H^{III}A^{III}$	pas d'attribution
R	Ἰωάννου πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ τοῦ Δαμασκηνοῦ, τῶν ἐκλογῶν βιβλίον πρῶτον καὶ δεύτερον
PML^b	P : manque (perte de cahiers) M : Κεφάλαια τῆς βίβλου τῆς ἐπωνομαζομένης τὰ Παράλληλα τοῦ †μασου† ... Une main plus récente a corrigé μασου en δ<α>μασκηνοῦ *en ajoutant* ι̅ω̅ (= Ἰωάννου) L^b : Βίβλος περιέχουσα τὰ τῶν Παραλλήλων κεφάλαια ἐκ τῆς θείας Γραφῆς συλλεγέντα καὶ συνταχθέντα κατὰ στοιχεῖον παρὰ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ

Le titre du *Florilegium* PML^b reste incertain et, suite à la perte des cahiers initiaux, l'évidence en faveur de l'attribution au Damascène en P est indirecte. Selon Weitzmann, dans un manuscrit de luxe tel que P, il doit y avoir eu un frontispice élaboré contenant le titre de l'ouvrage, le nom et un portrait de l'auteur, comme dans le Milan, *B. Ambrosiana* E 49-50 inf., qui contient la collection des 45 homélies de Grégoire de Nazianze. En P, un extrait attribué à Jean Mansour,[105] qui était le nom de famille arabe du Damascène, est assorti d'un médaillon avec un portrait dont les traits se reconnaissent dans les six figures représentant l'auteur et marquant les débuts des Stoicheia Γ, E, Z, I, N et Ω. Weitzmann en conclut que ceux qui étaient impliqués dans la fabrication de P attribuaient l'ouvrage à Jean Damascène et que c'est son portrait qui se trouvait au frontispice.[106] Finalement il ne reste guère de doutes sur l'attribution du texte en P : 1. les deux autres témoins du *Florilegium* PML^b nomment Jean Damascène, même si en M le nom s'est corrompu ; 2. l'auteur du *Florilegium* PML^b a largement utilisé le *Florilegium Vaticanum*[107] et savait donc par là que l'ouvrage

[105] En voici le texte, cité d'après P (f. 146rA[13] 14-17) : Ἰωάννης Μουνζουρ (sans accent) ἐκ τοῦ ν̅ κεφαλαίου· Ἀδύνατον εὑρεθῆναι δύο τινὰ μὴ <δι>αφέροντα ἀλλήλων κατά τι = Iohannes Damascenus, *Dialectica sive capita philosophica*, brev. δ΄ (fus. ιβ΄), 11-12 avec apparat critique (ed. B. KOTTER, dans *PTS*, 7, Berlin, 1969, p. 82). Le chapitre dans lequel figure cet extrait (*Florilegium* PML^b cap. Δ 33), n'appartient pas au fonds primitif des *Sacra Parallela*.

[106] Cf. K. WEITZMANN, *The miniatures of the Sacra parallela*. Parisinus Graecus 923 (*Studies in manuscript illumination*, 8), Princeton New Jersey, 1979, p. 6. Selon M. Evangelatou, les six « portraits d'auteur » n'étaient pas destinés à mettre en évidence l'identité de l'auteur, ni même à signaler le passage d'une lettre à l'autre, mais à souligner l'intérêt particulier des « titloi » auxquels ils sont juxtaposés ; cf. M. EVANGELATOU, *Word and Image in the* Sacra Parallela *(Codex Parisinus Graecus 923)* (*DOP*, 62), 2008, pp. 119-126.

[107] Cf. HOLL, *op. cit.* [voir n. 5], pp. 89-90.

circulait sous le nom du Damascène ; 3. lorsque Zonaras a nommé Jean Damascène comme auteur des *Parallela*,[108] c'est sur base d'un témoin du *Florilegium PML*^{b}.

Tradition indirecte

Souda	Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός ... εἴς τε τὴν θείαν γραφὴν Παράλληλοι κατ' ἐκλογήν
Jean Zonaras	ὁ ἅγιος Ἰωάννης Δαμασκηνὸς ... ἐν τῇ πονηθείσῃ αὐτῷ βίβλῳ τῇ καλουμένῃ Παράλληλα

La tradition indirecte est maigre et le plus ancien témoignage, celui de la Souda,[109] n'est pas antérieur aux manuscrits les plus anciens de la tradition directe. Zonaras a connu le *Florilegium PML*^{b}, une version hybride portant le titre de Παράλληλα. À l'origine, ce nom doit avoir été réservé au troisième livre, le compilateur lui-même ayant appellé l'ensemble τὰ ἱερά (*PG* 95, 1014, 16-17). Holl estimait invraisemblable que le compilateur de la Souda ait uniquement connu le livre III,[110] et selon nous il est fort possible que lui aussi ait eu devant les yeux (ou en pensée) le *Florilegium PML*^{b} ; il est vrai que dans le titre de ce florilège l'expression κατ'ἐκλογήν semble manquer, mais nous venons de voir que le titre y est mal conservé.

Le Damascène était-il déjà donné comme auteur dans la rédaction primitive ? Dans ce cas, on se demande comment un nom aussi illustre, qui aurait donné du prestige à n'importe quel ouvrage, a pu disparaître de la plupart des témoins anciens. Ou la rédaction primitive était-elle attribuée à un Jean qualifié simplement de « moine et prêtre » et l'identification de ce Jean à son célèbre homonyme se serait-elle produite à une époque plus récente de la tradition, non au stade de l'original, mais au stade d'un des florilèges qui en dérivent ? Deux des trois florilèges représentant un seul livre nomment un moine et prêtre Jean, le troisième spécifie qu'il s'agit du Damascène, mais le manuscrit est beaucoup plus récent (XVe s.) et le titre a été remanié

[108] Voir ci-dessus, n. 12.

[109] ... συγγράμματα αὐτοῦ πάνυ πολλὰ καὶ μάλιστα φιλόσοφα· εἴς τε τὴν θείαν γραφὴν Παράλληλοι κατ' ἐκλογήν, καὶ οἱ ᾀσματικοὶ κανόνες, ἰαμβοί τε καὶ καταλογάδην (*Suidae lexicon* edidit A. ADLER [*Lexicographi graeci*, 1], Pars II, Δ 467, Lipsiae, 1931, p. 649, 30-32) ; voir également HOLL, *op. cit.* [voir n. 5], p. 258. Dans les mots εἴς τε τὴν θείαν γραφὴν Παράλληλοι κατ' ἐκλογήν, Le Quien a curieusement vu une allusion à une chaîne couvrant au moins quelques livres de l'Écriture (« quibus tamen verbis Catenam in aliquot saltem Scripturae libros innuere videatur »).

[110] Cf. HOLL, *op. cit.* [voir n. 5], p. 258.

selon le goût de l'époque. Le compilateur du *Florilegium Vaticanum* a peut-être eu accès à une version complète, et son témoignage pourrait être décisif, si pour le livre II son texte n'était pas apparenté à K, qui n'établit pas le lien avec le Damascène. Comme elles sont composées à partir d'autres florilèges, dans les collections hybrides les attributions sont moins décisives, sauf peut-être celle du *Florilegium Thessalonicense*, laquelle peut remonter à la seconde recension du livre II ; elle confirmerait l'attribution du livre II en K (Ἰωάννου μοναχοῦ). Tout bien considéré, il est très possible que l'identification de notre Jean « moine et prêtre » à Jean Damascène soit secondaire et que ce soit le compilateur du *Florilegium Vaticanum* qui doive en être tenu pour responsable. Du *Florilegium Vaticanum* l'attribution au Damascène a pu passer au *Florilegium PML^{b}*, lequel a connu une certaine diffusion,[111] et par la suite elle a été acceptée et tenue pour vraie dans les milieux érudits, auxquels appartenaient évidemment l'auteur de la Souda et Jean Zonaras.

Contre cette thèse, Holl a invoqué trois arguments, dont les deux premiers nous semblent de peu de poids : 1. même en admettant que ce soit le rédacteur de V qui a ajouté le toponyme τοῦ Δαμασκηνοῦ au nom de Jean, il reste significatif que quelqu'un qui était proche de l'époque du Damascène (mais c'est précisément ce que nous ignorons) ait reconnu ce dernier comme auteur des *Sacra* ; 2. il n'y a pas beaucoup d'auteurs du nom de Jean (cela ne dit absolument rien sur la validité d'une attribution).[112] Le troisième argument est beaucoup plus sérieux : il est en effet peu vraisemblable que Jean lui-même se soit identifié comme ὁ Δαμασκηνός en tête de ses ouvrages. Le savant allemand cite la πηγὴ γνώσεως (= *Dialectica*) d'après l'édition de Le Quien, où Jean, dans l'adresse de la lettre liminaire à Côme de Maiouma, dit de lui-même qu'il est un ἐλάχιστος <μοναχὸς> καὶ πρεσβύτερος (*PG* 94, 521).[113] Nous avons rassemblé quelques autres exemples dans l'édition de B. Kotter, qui confirment qu'une certaine prudence est indiquée et qu'on ne peut pas refuser un ouvrage à Jean de Damas

[111] Aux trois représentants principaux, on peut ajouter les deux folios en onciale retrouvés dans le *Paris, Coislin* 20 (f. 1-2) et les quatre folios en onciale contenus dans le *Paris*, *Suppl. gr.* 1155 (f. 41-44) ; d'après RICHARD, *op. cit.* [voir n. 3], col. 482, ils proviendraient du même volume. Le *Florilegium PML^{b}* a encore été mis à profit par le compilateur du *Florilegium Mutinense* (cf. RICHARD, *op. cit.* [voir n. 3], col. 495-496).

[112] Cf. HOLL, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter* [voir n. 12], p. XII.

[113] *Ibidem*, p. XIII. Holl rappelle également que Théophane le Confesseur, qui était un contemporain du Damascène, qualifiait ce dernier de ὁ Χρυσορρόας, πρεσβύτερος καὶ μοναχὸς, ὁ τοῦ Μανσοὺρ (Theophanes Confessor, *Chronographia*, *ed. cit.* [voir n. 22], I, p. 408, 26) ; en dépit de la ponctuation de l'édition, χρυσορρόας est probablement un adjectif portant sur πρεσβύτερος καὶ μοναχὸς.

pour la seule raison que sa ville d'origine n'est pas mentionnée dans les manuscrits.[114]

Maxime le Confesseur dans les *Sacra*

Les *Vaticana Parallela* publiés par Le Quien offrent, en deux endroits, un même extrait, très bref, attribué à un Maxime[115] qu'on a spontanément identifié à Maxime le Confesseur (580-662), bien que l'extrait en question ne se retrouve pas dans son œuvre.[116] La présence d'un tel texte contredisant sa datation des *Sacra*, Loofs était obligé de le tenir pour une interpolation (bien qu'il soit vraiment curieux qu'un même extrait ait été interpolé à deux reprises),[117] tandis que Holl y voyait bien sûr une autre confirmation que les *Sacra* étaient beaucoup plus récents que ne voulait le faire croire Loofs. Holl a montré que les deux chapitres contenant l'extrait de Maxime appartiennent au livre III des *Sacra* et qu'il ne saurait y avoir de doutes sur le fait que les textes faisaient partie du fonds primitif[118] ; leur présence dans l'Athos, Iviron 382, resté inconnu à Holl, confirme ces deux assertions. L'affaire nous intéresse pour deux raisons : d'abord il est surprenant de voir surgir le nom du Confesseur parmi les sources du compilateur, lequel, en règle générale, à l'exception du Ps.-Denys l'Aréopagite, se limite à des auteurs préchalcédoniens ; deuxièmement, si le Confesseur est la source la plus récente utilisée par le compilateur des *Sacra*, il faut voir si cette circonstance n'empêche pas de situer la rédaction de cet ouvrage au début du VII[e] siècle.

Holl a présenté le texte de Maxime comme suit : Τοῦ ἁγίου Μαξίμου ἐκ τοῦ περὶ αὐτεξουσίου· Πέφυκεν ἕκαστος τῶν κακούργων ἀνδρῶν

[114] Ainsi l'*Institutio elementaris* (*CPG* 8040), l'*Epistula de hymno Trisagio* (*CPG* 8049) et la *Passio S. Artemii* (*CPG* 8082) sont respectivement attribuées à « la voix de l'humble moine Jean » (Kotter, *ed. cit.* [voir n. 105], p. 20), au « moine et prêtre Jean » (Idem, dans *PTS*, 22, Berlin – New York, p. 304) et au « moine Jean » (Idem, *ed. cit.* [voir n. 41], p. 202), sans qu'il soit précisé qu'il s'agit de Jean de Damas ; le *Sermo de dormitione beatae Mariae virginis I* (*CPG* 8061) mentionne comme auteur « Jean, moine humble et pécheur », en spécifiant qu'il était de la Vieille Laure (τῆς παλαιᾶς λαύρας ; Idem, *ed. cit.* [voir n. 41], p. 483). Voir également ci-dessus, n. 43.

[115] Le *Florilegium PML[b]* (cap. Δ 33, 34 et K 13 [ce dernier étant propre à M]) contient lui aussi quelques textes attribués à Maxime le Confesseur, mais il ne semble pas qu'ils aient fait partie du fonds primitif des *Sacra* (notamment en raison du caractère atypique des chapitres dans lesquels ils figurent). Nous y reviendrons à une autre occasion.

[116] Nous remercions M. B. Markesinis, notre ami qui travaille sur Maxime depuis trente ans, qui nous l'a confirmé. De même, nous sommes reconnaissant à M. J. Noret et à Mlle Fr. Petit pour les corrections qu'ils ont apportées à cet article.

[117] Loofs, *op. cit.* [voir n. 15], pp. 139-140.

[118] Holl, *op. cit.* [voir n. 5], pp. 269-270.

τὸ δίκαιον εἶναι κακὸν νομίζειν,[119] citant manifestement d'après le *Florilegium Rupefucaldinum*. Le lemme de R n'est cependant pas représentatif pour l'ensemble de la tradition, comme on le verra dans cet aperçu :

Florilegium Vaticanum	*Florilegium Rupefucaldinum*	Athos, Iviron 382 (= livre III)
Μαξίμου cap. A 12 (f. 38v20-21) *Maximi de arbitrii libertate* *PG* 95, 1165, 45-46[120]	Τοῦ ἁγίου Μαξίμου ἐκ τοῦ περὶ αὐτεξουσίου cap. Π 27 (f. 237r[14]15)	Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ cap. 12 (f. 177v[mg]7)
Μαξίμου cap. E 9 (f. 113v[17]17-18) Μαξίμου μοναχοῦ $H^I A^I$ *S. Maximi* *PG* 95, 1520, 14-15	Μαξίμου cap. E 45 (f. 171r[22]22-23)	Μαξίμου cap. 2 (f. 173r[mg]8-9)

Le *Florilegium Rupefucaldinum* est le seul à nommer l'ouvrage dont l'extrait du Confesseur aurait été tiré, mais un coup d'œil sur le folio 237r de R suffit pour comprendre qu'il s'agit d'une erreur de la part du copiste : contrairement à ses usages, celui-ci a reporté l'attribution τοῦ ἁγίου Μεθοδίου du fragment précédent[121] dans la marge et les mots ἐκ τοῦ περὶ αὐτεξουσίου auraient dû s'y trouver aussi, Méthode étant l'auteur d'un ouvrage intitulé Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου cité en d'autres endroits encore des *Sacra*. Pour le reste, on observera que le nom de l'auteur, au début un simple « Maxime », a été enrichi d'épithètes, allant de « moine » à « saint » et à « Confesseur » (au XV[e] siècle).

Le texte même (*Chacun des malfaiteurs estime qu'être juste est un mal / que ce qui est juste est un mal*) a l'allure d'une sentence et rappelle le genre des « apophthegmata Patrum » ; il n'a été retrouvé ni dans les écrits passant sous le nom de Maxime le Confesseur ni ailleurs.[122] On pourrait supposer

[119] Cf. *Ibidem*, p. 269.

[120] Le lemme latin de la traduction doit lui aussi provenir de R, puisque dans le *Vaticanus gr. 1236* (f. 40r2-3) le texte n'est pas attribué, le génitif Μαξίμου écrit dans la marge de droite s'appliquant au fragment suivant.

[121] Cf. HOLL, *op. cit.* [voir n. 12], n° 458.

[122] L'extrait figure dans deux autres florilèges encore, mais en dernière analyse, dans les deux cas il provient des *Sacra* : les *Loci communes*, cap. 7*.18 (cf. S. IHM, *Ps.-Maximus Confessor. Erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegiums* Loci communes *nebst einer vollständigen Kollation einer zweiten Redaktion und weiterem Material* [*Palingenesia*, 73], Stuttgart, 2001, p. 184) et le *Florilegium Atheniense* (Athènes, Bibliothèque nationale, 1070, f. 88r, 4-5).

que l'auteur était un Maxime que nous ne connaissons pas, mais il est loin d'être invraisemblable que la sentence remonte réellement au Confesseur et que le compilateur des *Sacra* l'ait tirée de quelque opuscule aujourd'hui perdu. Selon la *Vie* syriaque publiée par S. Brock, Maxime est entré tout jeune dans le monastère de la Vieille Laure (de S. Chariton, appelée également Souka), où il a reçu son instruction religieuse[123] ; la Vieille Laure est située au sud-ouest de la Grande Laure, à une quinzaine de kilomètres à vol d'oiseau, mais si on devait rejoindre l'une ou l'autre, il fallait faire le détour par Bethléem.[124] Nous ignorons jusqu'à quand le séjour en Palestine de Maxime s'est prolongé, mais on a déjà suggéré qu'il pourrait y être resté jusqu'en 614. Par peur des razzias que des bandes sarrasines faisaient alors dans les monastères – comme par exemple celle que subit la Grande Laure à la veille de la chute de Jérusalem (voir ci-dessus, p. 42) –, il se serait réfugié soit à Chrysopolis (près de Constantinople),[125] soit à Alexandrie.[126]

Mais revenons sur les années passées au monastère de S. Chariton : si le compilateur des *Sacra* a travaillé en Palestine, peut-être au monastère de S. Sabas, on ne saurait exclure qu'il ait connu Maxime soit personnellement soit déjà de renom. Dans ce cas, la présence répétée de ce fragment, tellement différent des sources habituelles, pourrait s'expliquer par le fait que Maxime avait appartenu (ou appartenait encore) à la même grande communauté monastique du désert de Juda que le compilateur. Pourquoi alors celui-ci a-t-il cité cette phrase anodine de Maxime, là où certains ouvrages, comme par exemple le *Liber asceticus* (*CPG* 7692) ou les *Centuries sur la Charité* (*GPG* 7693) avaient tellement mieux à offrir ? La réponse est probablement que ces ouvrages n'existaient pas encore ou n'étaient pas encore connus et disponibles à l'époque où le compilateur rassemblait ses textes. Les ouvrages les plus anciens du Confesseur semblent presque tous être postérieurs à 624/625,[127] et si l'on y ajoute le temps qu'il faut pour qu'ils

[123] Cf. S. BROCK, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, dans *AB*, 91 (1973), p. 315. La crédibilité de ce document a été mise en doute, mais plus on l'étudie, plus il paraît qu'il s'y trouve une grande part de vérité ; cf. FLUSIN, *op. cit.* [voir n. 15], pp. 52-53 ; M. LEVY-RUBIN, *The Role of the Judaean Desert Monasteries in the Monothelite Controversy in Seventh-Century Palestine*, dans *The Sabaite Heritage*... (*op. cit.* [voir n. 43]), p. 287 ; C. BOUDIGNON, *Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain ?*, dans *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday*, edited by B. JANSSENS, B. ROOSEN and P. VAN DEUN (*OLA*, 137), Leuven – Paris – Dudley, MA, 2004, pp. 12, 22 et 34.

[124] Voir HIRSCHFELD, *Judean Monasteries* [voir n. 53], Map 5 (entre les pp. 205 et 207).

[125] Cf. E. FOLLIERI, *Dove e quando morì Giovanno Mosco ?*, dans *RSBN*, N.S. 25 (1988), p. 33.

[126] Cf. BOUDIGNON, *Maxime le Confesseur* [voir n. 123], pp. 17-20.

[127] Cf. P. SHERWOORD, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor* (*Studia Anselmiana*, 30), Romae, 1952, p. 61.

soient diffusés, on dépassera aisément le *terminus ante quem* de 630 que nous avons supposé aux *Sacra*.

L'AUTEUR DES *SACRA*

Remettant en valeur la datation, toujours valides à notre avis, de M. Le Quien, notre conclusion est que les *Sacra* sont l'œuvre d'un hiéromoine Jean, qui vivait dans un monastère de Jérusalem ou de ses environs, peut-être à la Grande Laure, où, même après le passage des Saracènes (et peut-être aussi des Perses), il pouvait disposer d'une bonne bibliothèque.[128] Celle-ci possédait notamment un exemplaire du traité contre Origène d'Antipater de Bostra (milieu du Ve siècle),[129] qu'on a utilisé au moins à deux reprises contre les Origénistes. Dans sa *Vie* de S. Sabas, Cyrille de Scythopolis relate en effet que l'higoumène Gélase, qui avait succédé à Mélitas en septembre 537,[130] donna l'ordre que cet écrit – τὸ σύγγραμμα τοῦ ἐν ἁγίοις Ἀντιπάτρου τοῦ ἐπισκόπου Βόστρων τὸ κατὰ τῶν Ὠριγένους δογμάτων – soit lu à haute voix dans l'église de la Laure, ce qui provoqua de vives réactions de la part des moines origénistes.[131] Un peu plus tard, six moines anti-origénistes se rendirent à Antioche et soumirent ce même traité d'Antipater au patriarche Éphrem.[132] L'ouvrage est aujourd'hui perdu, à l'exception de quelques extraits particulièrement longs conservés dans les *Sacra*[133] et de quelques fragments beaucoup plus modestes dans les Actes du IIe Concile de Nicée.[134] En raison

[128] Cf. FLUSIN, *op. cit.* [voir n. 15], p. 21, n. 24 ; sur la bibliothèque de la Grande Laure, voir PATRICH, *op. cit.* [n. 44], pp. 190-192 et A. PERISTERIS, *Literary and Scribal Activities at the Monastery of St. Sabas*, dans *The Sabaite Heritage...* (*op. cit.* [n. 43]), pp. 175 sqq.

[129] Sur l'ouvrage d'Antipater, voir L. PERRONE, *Palestinian Monasticism, the Bible, and Theology in the Wake of the Second Origenist Controversy*, dans *The Sabaite Heritage ...* (*op. cit.* [voir n. 43]), p. 248.

[130] Année donnée par PATRICH, *op. cit.* [voir n. 44], p. 323 ; en 536 selon SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis* [voir n. 20], p. 400.

[131] Cf. Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, 84, *ed. cit.* [voir n. 20], p. 189, 10-22 ; PATRICH, *op. cit.* [voir n. 44], p. 335 ; D. HOMBERGEN, *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism* (*Studia Anselmiana*, 132), Roma, 2001, pp. 80-81.

[132] Cf. Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae*, 85, *ed. cit.* [voir n. 20], p. 191, 12-16 ; PATRICH, *op. cit.* [voir n. 44], p. 336 ; HOMBERGEN, *op. cit.* [note précédente], pp. 81-82.

[133] En nous limitant à ce qui est publié et aux lemmes qui contiennent à la fois le nom de l'auteur et le titre de l'ouvrage, nous pouvons citer : Τοῦ μακαρίου Ἀντιπάτρου Βοστρῶν ἐκ τοῦ κατὰ Ὠριγένους κεφαλαίου ζ̄ (K cap. A 1 = *PG* 86, 2045,6-7), Ἀντιπάτρου Βόστρων, ἐκ τῆς κατὰ τῶν βλασφημιῶν τοῦ δυσωνύμου Ὠριγένους πραγματείας ἐν κεφαλ. ιε´(R cap. A 73 = *PG* 96, 488, 45-47) et Ἀντιπάτρου ἐπισκόπου Βοστρῶν, ἐκ τῶν κατὰ τοῦ δυσωνύμου Ὠριγένους (R cap. A 75 = *PG* 96, 501, 11-12).

[134] Les Actes fournissent l'incipit et trois extraits sous le titre Ἀντιπάτρου ἐπισκόπου Βόστρης ἀντίρρησις τῆς Εὐσεβίου ἐπισκόπου Καισαρείας ὑπὲρ τῆς Ὠριγένους

de la faible diffusion de l'ouvrage, on peut se demander si le compilateur des *Sacra* n'a pas repris les textes d'Antipater à l'exemplaire même qui fut lu à l'église sur l'ordre de l'higoumène Gélase et montré plus tard à Éphrem d'Antioche. À notre avis, nous avons ici un indice à ne pas négliger en faveur de l'hypothèse que le Jean des *Sacra* vivait à la Grande Laure. Il aurait eu là comme confrères Strategius et Antiochus, dont le dernier rédigeait un ouvrage semblable au sien,[135] et il aurait pu avoir eu en mains un recueil de réflexions sages, composé par un jeune moine doué, résidant (ou ayant résidé) au monastère voisin de S. Chariton.

Fortement impressionné par les bouleversements politiques de son époque, Jean y a fait un certain nombre d'allusions qui autorisent à situer la rédaction des *Sacra* dans le premier quart du VIIe siècle.[136] Il est difficile d'être plus précis, car le *terminus ante quem* des scholies relatives à la prise de Jérusalem n'est pas forcément celui de la compilation, laquelle peut avoir été entamée (longtemps) avant 614, comme le suggère d'ailleurs le chapitre sur les taxes publiques ; de toute façon l'ouvrage a été un travail de longue haleine. Du compilateur, on sait encore qu'il était anti-origéniste, ce qui ressort surtout du livre II.[137] Inéluctablement, la question se pose de savoir si le Jean des *Sacra* peut être identifié à un Jean connu par ailleurs. Ce nom étant très populaire, il n'y aura pas eu, à l'époque de la compilation, un seul monastère dans toute

ἀπολογίας, λόγος πρῶτος ; cf. *Concilium universale Nicaenum secundum. Concilii actiones IV-V* edidit E. LAMBERZ (*ACO*, Series secunda, volumen tertium, pars altera), Berolini – Novi Eboraci, 2012, p. 562, 24-25.

[135] S'il y a eu des rapports entre le *Pandectès* d'Antiochus et les *Sacra*, ils doivent encore être définis. Holl croyait que Jean Damascène avait utilisé l'écrit d'Antiochus, Loofs était persuadé du contraire (comme il datait les *Sacra* du milieu du VIe siècle, c'était pour lui indispensable), tout en admettant qu'il n'avait pas trouvé de preuve. Loofs rejetait l'idée de la contemporanéité du *Pandectès* et des *Sacra* : « Dass gleichzeitig in den Siedeleien des Sabas die höchst bedeutenden ἱερά und der höchst unbedeutende πανδέκτης des Antiochus entstanden seien, ist ... höchst unwahrscheinlich ; als Zeitgenosse der Verfasser der ἱερά hätte Antiochus anstandshalber mit seinem πανδέκτης nicht ans Licht treten dürfen (*op. cit.* [voir n. 15], p. 143). Loofs semble avoir marqué un point, mais il a perdu de vue que le but poursuivi par Antiochus était précisément la concision (ἐν συντόμῳ πᾶσαν συστεῖλαι τὴν θείαν Γραφὴν, Παλαιάν τε καὶ Καινὴν), contrainte qu'il s'était imposée à la demande d'Eustathe, abbé du monastère d'Attaline à Ancyre, lequel fuyant devant l'approche des Perses n'avait pas pu emporter ses livres à cause de leur poids et n'en avait pas trouvé facilement dans les régions qu'il traversait (*PG* 89, 1421, 9-26). Le format modeste du *Pandectès* par rapport aux *Sacra* trouvant ainsi son explication, rien n'empêche d'accepter que les deux compilations aient vu le jour à peu près en même temps et au même endroit.

[136] Richard (*op. cit.* [voir n. 3], col. 477) place la composition des *Sacra* au VIIIe siéle, en raison du « parrainage indéniable de Jean Damascène », date proposée également par les auteurs de la notice « Sacra Parallela » parue dans *ODB*, III (1991), p. 1826, bien que ceux-ci aient des doutes sur un lien avec le Damascène : « Since the earliest fragments (c'est-à-dire des manuscrits des *Sacra*) are dated in the 9th C., the *Sacra Parallela* could have been produced in the 8th C., probably to emulate the secular *gnomologium* of Stobaios ».

[137] Cf. HOLL, *op. cit.* [voir n. 5], pp. 203, 297-298.

la Palestine où ne vivait au moins un moine homonyme. La seule Grande Laure nous offre déjà deux hègoumenoi Jean, successeurs de Thomas, dont l'un a assisté au Concile du Latran en 649,[138] mais aucun élément concret ne permet d'associer l'un d'eux au Jean qui a compilé les *Sacra*. Ce qui nous semble par contre certain, c'est que Jean Damascène n'a pas eu de part à la rédaction des *Sacra* : tout au plus les a-t-il connus et a-t-il été inspiré par certains de leur τίτλοι lorsqu'il rédigeait son *Expositio fidei*.

José DECLERCK
josedeclerck@telenet.be

SUMMARY

Preparing his edition of the *Opera omnia* of John of Damascus (Paris, 1712), Michel Le Quien came upon two greatly diverging versions of the *Sacra Parallela* : the *Vaticana Parallela* and the *Rupefucaldina Parallela*. He rejected the latter, because two small texts, designed as σχόλια but in fact part of the compilation, contained a clear allusion to the occupation of Jerusalem by the Persians in 614 and incriminated the circus factions, designed by the neologism 'Blue-or-Greens'. As they were contemporary with the events, these texts jeopardised the widely accepted attribution of the *Sacra* to John of Damascus. Therefore, Le Quien concluded that the *Rupefucaldina Parallela* had to be an older collection, which had been attributed deceitfully to the Damascene at a later stage. Similarly, scholars as Fr. Loofs and K. Holl refused to take the information of the scholia at face value. However, new inquiry in the tradition of the *Sacra* shows that the two texts do not feature exclusively in the *Rupefucaldina Parallela*, but go back at least as far as the hyparchetype of the second revision of the second book, which makes their presence significant for the whole compilation. Additional material, pointing to a date in the first quarter of the seventh century, is found in other scholia and in some of the subjects covered by the compiler : Jews persecuting Christians, appeals to continue the war (allegedly against the Persians), how an emperor should not lead his troops himself – Heraclius was the first since long to break with this habit –, considerations on the relationship between leaders and their subjects, a plea for paying the public taxes (not very likely under Persian or Muslim rule), why children of usurpers should not be put to death – this is possibly a reminder of what happened to emperor Maurice's family –, and the accuracy of measures, weights and balances (an objective pursued simultaneously by Heraclius and John the Almsgiver). Some evidence suggests that the compiler of the *Sacra* (whoever he might have been) is to be linked to Palestine – he cites a few unidentified lines attributed to Maximus the Confessor –, and more specifically to the Laura of S. Sabas in the Judean desert, for its library holds a copy of Antipater of Bostra's lost treatise against Origen, large parts of which are cited in the *Sacra*.

[138] Cf. GARITTE, *Le calendrier palestino-géorgien* [voir n. 44], pp. 124 et 145 ; FLUSIN, *op. cit.* [voir n. 15], pp. 366-369. La liste la plus récente des hègoumenoi ne signale (à tort ?) qu'un seul Jean dans le sillage direct de Thomas ; cf. J. PATRICH, *The Sabaite Heritage : an Introductory Survey*, dans *The Sabaite Heritage ...* (*op. cit.* [voir n. 43]), p. 25.

THE MYSTERIOUS MOUNTAIN OF KURBINOVO

The well-known church of St George at Kurbinovo (1191),[1] founded by the unknown donor once depicted above the western entrance,[2] is one of the best representatives of the so-called "mannerism of the Komnenian era".[3] Often classified as a small, modest basilica type church,[4] its interior contains the probably most dynamic paintings of the period, while the handwriting of the leading painter is one of the most peculiar in his time. The many innovative solutions for the arrangement of the composition as well as the iconographic innovations have caught the attention of many scholars.[5]

One of the scenes that was once elaborated with a connotation of Theophany and the Living waters from the magnificent Ascension of Christ is the scene of the Anastasis, or Descent into Hell (*Fig. 1*).[6] This fresco, rich

[1] Р. Љубинковић, *Стара црква села Курбинова - Преспанско језеро*, in *Старинар III* серија, књ. XV, Beograd, 1942, pp. 101-123; М. Рајковић, *Трагом једног византиског сликара*, in *ZRVI*, 3 (1955), pp. 207-212; А. Николовски – З. Блажиќ, *Конзерваторски и истражувачки работи на средновековниот споменик св. Ѓорѓи во с. Курбиново* in *Разгледи*, Skopje, 1958, pp. 468-477; В. Н. Лазарев, *Живописъ XI-XII веков въ Македония*, in *Actes du XIIe Congrès international d'études byzantines I*, Beograd, 1963, pp. 129-131; L. Hadermann-Misguich, *Tendances expressives et recherches ornamentales dans la peinture byzantine de la seconde moitié du XIIe siècle*, in *Byz*, 35 (1965), pp. 430-448; В. J. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Beograd, 1974, pp. 14-15; L. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo. Les fresques de saint Georges et la peinture Byzantine du XII siècle*, Bruxelles, 1975; R. Hamann-Mac Lean, *Grundlegung zu einer Geschichte der mittelalterlichen Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien*, Giessen, 1976, pp. 276-281; C. Grozdanov – L. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, Skopje, 1992, pp. 51-64, 74-79; C. Grozdanov, *Kurbinovo and Other Studies on Prespa Frescoes*, Skopje, 2006; S. Korunovski – E. Dimitrova, *Macedonia. L'arte medievale*, Milano, 2006, pp. 74-81.

[2] L. Hadermann-Misguich, *Une lonque tradition byzantine. La décoration extérieure des églises*, in *Zograf*, 7 (1977), pp. 7-8; C. Grozdanov, *On the historical portraits at Kurbinovo*, in *Kurbinovo and Other Studies on Prespa Frescoes* [see note 1], pp. 70-81.

[3] S. Tomeković, *Le "maniérisme" dans l'art mural à Byzance (1164-1204)*, Paris, 1984, vol. 1-2, *passim*.

[4] According to the newest research, the modest and simplified look of the church is a result of the fact that the church is created as a smaller replica of the nearby St Achilius catedral, built by Tsar Samuel: Korunovski – Dimitrova, *Macedonia. L'arte medieval* [see note 1], p. 52.

[5] On the references of Kurbinovo and its period, see Grozdanov – Hadermann-Misguich, *Kurbinovo* [see note 1], pp. 37-40.

[6] L. Hadermann-Misguich, *Les eaux vives de l'Ascension dans le contexte visionnaire des théophanies de Kurbinovo*, in *Byz*, 38 (1968), pp. 374-385; Eadem, *La grande Théophanie de Saint-Georges de Kurbinovo et le décor du registre des prophètes*, in *Recueil des travaux (1967-1974)*, Tome VI-VII, *Museé d'archéologie de Macédoine, Mélanges Dimče Koco*, Skopje, 1975, pp. 285-295.

Byzantion 85, 67-76. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117798



Fig. 1. Kurbinovo, Anastasis (photo: D. Nikolovski)

in dynamic expression of the movements, colours and lines, is drawing the eye to its central part. There, the resurrected Christ is represented, highlighted by the circling mandorla and the kinetic rhythm of the garment's lines, pulling Adam from his tomb. The chained figure of Satan is represented bellow his feet, next to the smashed gates of the underworld.[7] Deep behind, two flanking hills, representing the earth split into two by the power of the cross, are painted as usual details in the pictorial topography of the Anastasis.[8]

What is unusual about them is the avoiding of a symmetrical, i.e. similar representation of the peaks of the hills. The one on the left is painted as almost all the hills on the church's frescoes, viz. as a rocky mountain with small "cubes" on the top. The hill on the right, however, is represented in a totally different manner, with soft lines and brighter color tones, and in comparison to almost all other peaks on the church's paintings, it seems to be referring to something different than just a rocky hill. If we look carefully, we notice that the hill actually has a human face, represented in

[7] L. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo* [see note 1], pp. 162-167. For the identification of the demon as Satan, see *ibidem*, p. 165, note 538.

[8] On the iconography of the Anastasis, see A. Kartsonis, *Anastasis. Making of an Image*, Princeton, 1986. On the problem of the topography of the event, cf. *ibidem*, pp. 207-209.

profile.[9] His long hair, highlighted eyebrow, closed eyes, grotesque nose, open mouth and the long, flame-like beard can easily be recognized even today, in spite of the layers of dust and spider webs in the angle of the composition (*Fig. 2*).[10]



Fig. 2. Kurbinovo, Anastasis, detail (photo: author)

[9] L. HADERMANN-MISGUICH, *Kurbinovo* [see note 1], p. 493. I express my gratitude to Prof. E. Dimitrova for drawing my attention to this detail.

[10] Similar representations of the anthropomorphic mountain can be found at the Monastery of St George at Gelati (13th century) in the scene of the Ascension, and Taxiars at Kostaniani (1240-1300) in the scene of Abraham's hospitality. On the mountain from Gelati, see E. GEDEVANISHVILI, *Some Elements of Antiquity in Representation of Mountains in the Georgian Painting of the 12th – 13th Centuries*, paper presented at the 5th International Annual Conference on Actual Problems of Theory and History of Art, St. Petersburg, State University, 2014; on Kostaniani, see A. BABUIN, *La decorazione ad affresco della chiesa degli Arcangeli a Kostániani, in Epiro*, in *Vie per Bisanzio: VII Congresso nazionale dell'Associazione italiana di studi bizantini*, Bari, 2013, pp. 408, note 73; L. FUNDIĆ, *Η μνημειακή τέχνη του Δεσποτάτου της Ηπείρου την περίοδο της Δυναστείας των Κομνηνών Αγγέλων (1204-1318)*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2013, Εικ. 222 (Unpublished PhD.). On the appearance of "mysterious" faces in Byzantine painting, see D. MOURIKI, *The Mask Motif in the Wall Paintings of Mistra. Cultural Implications of a Classical Feature in Late Byzantine Painting*, in *ΔΧΑΕ*, 10 (1980-1981), pp. 307-338; Μ. ΓΑΡΙΔΗΣ, *Το φανταστικό στοιχείο στη βυζαντινή ζωγραφική του 16ου αιώνα*, in *ΔΧΑΕ*, 16 (1991-1992), pp. 239-252.

It is well known that the events that occurred after the Crucifixion of Christ are not described in the New Testament. The main textual source for the creation of the scene of the Anastasis is the Apocryphal Gospel of Nicodemus (or the *Acta Pilati*).[11] A large part of this Gospel is reserved for the conversation of the two lords of the underworld – the antique Hades and Satan. Satan is courageous because of Christ's words: "my soul is sorrowful even unto death", as he believes this to mean that Jesus is afraid of death. He runs to Hades, trying to convince him not to be afraid of Christ because he cannot be the Son of God. In the long conversation that follows, Satan names the miracles of Christ, including the raising of Lazarus and the daughter of Jairus, still hoping that he and Hades can fight Jesus. Hades is "the smarter one" in the story – afraid of God's powers, he waves and refuses to help Satan in the battle. Christ enters into the dark underworld, filling it with light, shattering the brass gates and smashing the iron bars, tying Satan and stretching him over the burning coals. As a conclusion, it is clear that, according to the Gospel of Nicodemus, Satan is the one that is tied by Christ and lies prostrate under his feet.[12]

However, if we compare the representations of the Anastasis in Byzantine art we can conclude that, although the appearance of the chained demon is usual for this scene, he does not always represent Satan. Often, the name of Hades is inscribed next to him. The designation of the demon as Hades can be observed especially in some Cappadocian churches, for example at Açikel aga kilisesi (787-813),[13] St Barbara at Soganli (1006-1021),[14] the church of the Archangel at Cemil (13th c.)[15] etc. It is obvious that, at the time of the creation of the scene, there had been a mixture of the roles and identities of the two lords of the underworld.[16] Still, there is evidence that some painters followed the Gospel of Nicodemus literary and sometimes both Hades and Satan are included in the composition. There are but few examples of this type.[17]

[11] C. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*, Leipzig, 1853, pp. 323-432; M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1926. For a complete list of the versions of the Gospel, see S. DER NERSESSIAN, *An Armenian Verson of the Homilies on the Harrowing of Hell*, in *DOP*, 8 (1954), pp. 203-224.

[12] L. HADERMANN-MISGUICH, *Kurbinovo* [see note 1], pp.165, note 538.

[13] N. THIERRY, *Un décor pré-iconoclaste de Cappadoce. Açikel Aga kilisesi (l'église de l'aga à la main ouverte)*, in *CA*, 18 (1968), pp. 33-69.

[14] G. DE JERPHANION, *Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce*, Paris, 1925-1942, pp. 307-332; C. JOLIVET-LÉVY, *Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords*, Paris, 1991, pp. 258-262.

[15] G. DE JERPHANION, *op. cit.*, p. 142, pl. 157.1.

[16] A. GLICHITCH, *Iconographie de la Descente aux Enfers en Orient (des origines au XV siècle)*, Sorbonne, 1984, pp. 25-28 (unpublished PhD). I am indebted to prof. S. Bogevska for bringing this study to my attention.

[17] The iconography of the Anastasis with two demons can be followed already from the sixth century on the ciboria of San Marco, Venice, cf. *DACL*, I/2, fig. 848; A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, pp. 245-249.



Fig. 3. Veljusa, Anastasis (P. MILJKOVIĆ-PEPEK, 1981 [see note 18], p. 186)

The earliest is the nearest to Kurbinovo – the paintings of the Virgin Eleusa at Veljusa (1085-1093).[18] Here, Christ is standing over two demons – the white one and the black one (Fig 3). They both have the same physiognomic features (beard and flame-like hair), but there are also differences in their representation. The black demon is not in chains and his belly is huge compared to the other. A huge belly is one of the most common attributes of Hades,[19] and the fact that he is not in chains but only frightened and turned toward the other demon in conversation speaks in favour of an identification as Hades. According to the Gospel of Nicodemus, Hades was never captured but he was commanded by Christ to keep Satan into his power until the Second Coming.

Something similar can be observed on the lead icon from Zarzma (11th-12th c., Fig. 4).[20] Although both demons are chained here, Christ is stabbing only the bearded demon, while the other one is trying to pull back Adam, who is lifted up by Jesus' hand. Both Hades and Satan are included on a few more frescoes that represents the Anastasis: at Vardzia – Georgia (1184-1186),[21] Tatlarin – Cappadocia (end of 12th c.)[22] and Gračanica –

[18] П. МИЉКОВИЌ-ПЕПЕК, *Манастир св. Богородица Милостива во с. Вељуса кај Струмица*, Скопје, 1981, pp. 185-188.

[19] E. MAAYAN FANAR, *Visiting Hades. A Transformation of the Ancient God in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, in *BZ*, *99/1* (2006), pp. 93-108.

[20] A. JAVAKHISHVILI – G. ABRAMISHVILI, *Jewelry and Metalwork in the Museums of Georgia*, Leningrad, 1986, fig. 135, p. 149.

[21] G. GAPRINDASHVILI, *Vardzia*, Leningrad, 1975, pl. 76.

[22] N. THIERRY, *Le thème de la Descente du Christ aux Enfers en Cappadoce*, in *ΔΧΑΕ*, 17 (1993-1994), pp. 64-65.



Fig. 4. Zarzma, Icon detail
(A. JAVAKHISHVILI – G. ABRAMISHVILI, 1986 [see note 20], p. 149)

Kosovo (1320),[23] but here the demons are represented without significant differences and cannot be identified by their appearance.

Let us return to the mountain with a human face of Kurbinovo. Its attributes (blindness, grotesque profile, opened mouth and flame-like beard) are much the same as the ones of Hades. Moreover, the two mountains in the back were once a single mountain, which was rend by the cross of Christ and brought about the readmission of Adam into Paradise, filling with light the dark subterranean regions of hell.[24]

If we assume that the two hills once formed a single mountain[25] with a face that has all the attributes of Hades, and that it was split in two creating an opening for the souls to be raised up to Heaven, then we may assume that the mountain with a face is actually a unique depiction of Hades. In this case, Hades (mountain) contains the souls of all the people in his belly (opened cave), once swallowed with his opened mouth.[26] The closed eyes

[23] J. РАДОВАНОВИЋ, *Јединствене представе Васкрсења Христовог у српском сликарству XIV века*, in *Зограф*, 8 (1977), pp. 34-35; Б. ТОДИЋ, *Грачаница. Сликарство*, Београд – Приштина, 1988, pp. 156-158.

[24] On the role of the light in the Anastasis, see K. ВЕЙЦМАН, *Синайская псалтирь с илюстрациями на полях*, in *Сборник в честь В.Н. Лазарева*, Москва, 1973, p. 114; E. MERCENIER, *La prière des églises de rite byzantin*, II/2, Monastère de Chevetogne, 1949, pp. 293, 296, 304.

[25] A. KARTSONIS, *op. cit.* [see note 8], p. 208.

[26] The dividing of the mountain into two hills by the power of the cross actually symbolizes Hades stabbed by the cross of Christ, cf. M. E. FRAZER, *Hades Stabbed by the Cross of Christ*, in *Metropolitan Museum Journal*, 9 (1974), pp. 153-161.

(blindness) may be the result of the darkness of the underworld, or, more probably, a reaction to the light that Christ is bringing, never seen by Hades before.

Admittedly, we do not have reliable points of departure for an assessment of the ways in which the scene has developed in this direction, nor can we follow the evolution of Hades' iconography that resulted in this kind of representation. For example, the first masterpiece of the painter of Kurbinovo, the church of the Holy Healers at Kastoria (around 1180), has a very common illustration of the Anastasis, with only one demon (*Fig. 5*).[27] The mountains are almost absent in this composition.

One of the most comprehensive studies on the iconography of Hades lists numerous attributes of this ancient god that survives in Christianity.[28] Although many of them are visible on the mountain's face, the illustrated examples are embodied in a figure that mostly looks like "an old grandfather, welcoming or releasing souls"[29] – that is, a human figure. Only one of them, of Western origin, has a different depiction of Hades. In the Utrecht Psalter (*Fig. 6*), Hades' huge head is stressed and he looks disembodied, which makes him resemble the mountain/head of Kurbinovo more than other, Eastern examples.[30]

As this representation of Hades has no real predecessors, it is very difficult to determine the direct inspiration of Kurbinovo's leading painter for the creation of this scene. Whatever be the case, judging from all the iconographic inventions on the frescoes we can be sure that he was well educated and well informed about the theological issues of his time.[31] It seems that he was inspired both by the *Acta Pilati*, were the dwelling place of Hades is described and where there is a clear distinction of the roles of Satan and Hades after the Descent of Christ, as well as by liturgical texts, in which

[27] The second layer of the frescoes is generally dated to around 1180, see T. Malmquist, *Byzantine 12th century Frescoes in Kastoria. Agioi Anargiroi and Agios Nikolaos tou Kasnitzi*, Uppsala, 1979; S. Pelekanides – M. Chatzidakes, *Kastoria*, Athens, 1982, pp. 22-49; for a different chronology, see D. Mouriki, *Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece During the Eleventh and Twelfth Century*, in *DOP*, 34-35 (1980-1981), p. 108 (after 1191).

[28] E. Maayan Fanar, *Demonic Figures in Byzantine Psalters*, Hebrew University of Jerusalem, 1997 (unpublished MA).

[29] Eadem, *Visiting Hades* [see note 19], p. 94.

[30] The Utrecht Psalter was made at the Monastery of Hautvillers near Reims as a copy of a fifth century model. On this psalter, see S. Dufrenne, *Les illustrations du Psautier d'Utrecht, sources et apport Carolingien*, Paris, 1978; K. Van Der Horst – W. Noel – W. C. M. Wistefeld (eds), *The Utrecht Psalter in medieval art: Picturing the Psalms of David*, Tuurdijk, 1996.

[31] On the question of the iconographic inventions at Kurbinovo, cf. E. Dimitrova, *The Da Vinci Mode. Unsolved Mysteries of Macedonian Medieval Fresco Painting*, in *Niš & Byzantium,* 8 (2010), pp. 249-253.



Fig. 5. Kastoria, Holy Healers, Anastasis (photo: J. Sisiu)

there is a notable mixture of their roles.[32] Still, the unique depiction of Hades as an anthropomorphic mountain and the original view of the events in the underworld testifies once more to the originality of the master of

[32] See, for instance, *"Sermo in pretiosam et vivificam crucem", Sancti patris nostri Ephraem Syri, opera omnia II*, Rome, 1743, p. 249 ("With this precious weapon Christ tore apart the voracious stomach of Hades and blocked the treacherous fully opened jaws of Satan. Seeing this, Death quaked and was terrified, and released all whom he held, beginning with the first man").



Fig. 6. Utrecht, University Library, ms. 32 (Script. eccl. 484), fol. 59, Psalter, detail (E. Maayan Fanar, 2006 [see note 19], fig. 2)

Kurbinovo and his peculiar artistic signature,[33] influenced by a long classical tradition of personification of nature.[34]

Dejan Gorgievski
National Institution Museum of Kumanovo
Early Christian and Medieval Department
dejangorgievski@gmail.com

[33] Many of the 12th c. paintings in Macedonian churches are influenced by the style of the master of Kurbinovo, see P. Miljković-Pepek, *Un courant stilistique dans la peinture du XIIIe siècle en Macédoine* in *Patrimoine culturel*, 4 (Skopje, 1971), p. 23; E. Dimitrova, *Seven Streams. The Stylistic Tendencies of Macedonian Fresco Painting in the 13th Century*, in *Niš & Byzantium*, 6 (2008), pp. 194-195.

[34] On the problem of personification in Byzantine art, see Lj. Popovich, *Personification in Paleologan Painting (1261-1453)*, Bryn Mawr College, Washington, DC, 1963 (Unpublished PhD).

Summary

On the background of the beautiful composition of the Descent into Hell in the church of St George at Kurbinovo (1191), an unusual detail can be noticed: the mountain that is flanking Christ seems to have a human face, with long hair and beard, closed eyes and an open mouth. This paper offers a short analysis of some unconventional Byzantine representations of the scene of the Descent into Hell, to arrive at the conclusion that the painter of Kurbinovo most likely painted a unique depiction of Hades, influenced by classical art and created on the basis of both apocryphal and liturgical texts.

ARKS OF CONSTANTINOPLE, THE NEW JERUSALEM: THE ORIGINS OF THE BYZANTINE SARCOPHAGUS RELIQUARY*

Background: From New Rome to New Jerusalem

When the Roman emperor Constantine I dedicated the city of Constantinople on the 11th of May 330, he publicly decreed that it be designated "New Rome".[1] He and his successors would create a powerful new identity for Constantinople that reflected the political prestige of the Eternal City. On a secular level, this was mainly achieved through the import or imitation of Roman monuments and institutions.[2] On a religious level, he found himself confronted with a new reality, a result of rapid changes in the Empire's spiritual identity.

By A.D. 300, Christians are believed to have represented between 5 and 10% of the Empire's population overall, with the majority residing in the provinces of the Near East.[3] Persecution, a policy adopted by a number of emperors, had failed to halt its growth. A study has suggested that by the time Constantine became Emperor of the West in 312, the number of Christians had increased to approximately 15% of the overall population, and that by 350 they accounted for around 53%.[4] This Christian population was primarily urban, concentrated in the great cities of the Empire, further increasing its political influence.[5] The rise of Christianity was therefore a phenomenon that Constantine and his successors could no longer afford to oppose or ignore.

* This article is based on doctoral research conducted with the support of the British Arts and Humanities Research Council and the British Archaeological Association's Ochs Scholarship. I am grateful to Marlia Mundell Mango, Susan Walker, Alexander Minchev, Bryan Ward-Perkins, Neil McLynn, Jim Crowe, Michael Vickers, Alan Thacker, Steven Smith, Walter Prochaska, Jean-Pierre Sodini, Elif Keser Kayaalp, Thomas Higham, Philipp Niewöhner, the National Archaeological Museum of Bulgaria (Sofia), Rositsa Racheva, Yvonne Stolz, Simon Davies, the reviewers of *Byzantion*, and other friends and colleagues for their advice and suggestions.

1 This was inscribed on a stone column at the city's Strategium. See Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* I.16 (*PG* 67, coll. 116-118).

2 See B. Ward-Perkins, *Old and New Rome compared: the rise of Constantinople*, in L. Grig – G. Kelly (eds), *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford, 2012, pp. 53-78.

3 R. McMullen, *Christianizing the Roman Empire*, New Haven, 1984, p. 85; J. H. Hellerman, *The Ancient Church as Family*, Minneapolis, 2001, pp. 231-232; R. Stark, *Cities of God*, San Francisco, 2006, p. 75.

4 Stark, *Cities of God* [see note 3], p. 75.

5 *Ibidem*.

Byzantion 85, 77-125. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117799

Rome, as the greatest city in the Empire, was not only home to one of its largest Christian populations, but also enjoyed a position of honour among the churches of the Empire.[6] Rivalling Rome's position as a Christian capital therefore presented the founder of New Rome with a new kind of challenge.[7] Unlike the Empire's traditional cults, early Christianity lacked defined holy spaces and sacred objects that could be imported or replicated. Instead, relics – objects that materialised the shared memories of the Empire's Christian communities – offered a major "locus of sacrality" that could be exploited not only to establish the pre-eminence of its spiritual capital, but also to redefine the identity of the Empire through a "Christian sacralisation of Roman imperial power".[8]

The first instance of a relic being exploited to boost a city's religious credentials concerned not Constantinople, however, but Jerusalem. The city had been the royal and religious capital of the Jews, but was reduced to ruins by the Romans in A.D. 70 and resettled as the *colonia* of Aelia Capitolina under Hadrian in 135. However, thanks primarily to the efforts of its bishops, the city was resurrected from relative obscurity under Constantine. The Church of Jerusalem was granted a special honorific status at the Council of Nicaea in 325, albeit remaining subordinate to the metropolitan bishop of Caesarea, and work began soon after on the construction of a major cathedral church, completed in ca. 335.[9] Christian foundations at and around the sites of Christ's Passion and Holy Sepulchre were hailed as "New Jerusalem", facing Old Jerusalem and the ruins of the Temple Mount.[10]

In the late 340's, Cyril, future Bishop of Jerusalem, announced that the city's church was in possession of the Wood of the Cross on which Christ had been crucified, and that fragments had been circulated far and wide.[11]

[6] P. Lee, *Authority within the Christian Church*, Piscataway (NJ), 2006, pp. 98-105.

[7] Cf. F. Dvornik, *The idea of apostolicity and the legend of the Apostle Andrew*, Cambridge (MA), 1958; I. Ševčenko, *Review of Francis Dvornik*, *The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew (Cambridge, Mass., 1958)*, in *American Slavic and East European Review*, 19.1 (1960), pp. 134-137.

[8] B. Caseau, *Sacred landscapes in Late Antiquity*, in G. W. Bowersock – P. Brown – O. Grabar (eds), *A Guide to the Postclassical World*, Cambridge (MA) – London, 1999, pp. 21-59: 22, 26, 42.

[9] Canon VII, Council of Nicaea (A.D. 325), in G. Alberigo *et al.* (eds), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Freiburg, 1962, p. 8.

[10] Eusebius, *Vita Constantini* III.33 (*GCS*, 7, p. 93).

[11] Cyril of Jerusalem, *Catecheses* IV.10 (*PG* 33, coll. 468-469), X.19 (*PG* 33, coll. 686-687), XIII.4 (*PG* 33, coll. 776-777). The majority were distributed as gifts to the Empire's religious and political elite. Personal possession of the Wood among the elite is recorded in Cappadocia by the late 370s by St Gregory of Nyssa, *Vita Macrinae* (*PG* 46, col. 939), at Antioch in ca. 386/7 by John Chrysostom, *Quod Christus sit Deus* (*PG* 48, coll. 826-827), and in Italy and Gaul in ca. 403 by Paulinus of Nola, *Epistolae* XXXI, XXXII (*CSEL* 29, pp. 267-31). For the dispensation of the Wood of the Cross at the imperial court by the Church

Archaeological evidence supports this declaration.[12] The Cross was already venerated as the principal icon of the Christian faith, and the discovery of what were claimed to be its tangible remains added a new, physical dimension to this veneration, attracting widespread fascination. The popularity of this relic helped to establish the authority of the Church of Jerusalem, which became the focus of Byzantine investment in the Holy Land, rivalling and eventually replacing Caesarea as metropolitan see of Palestine in 451.[13]

The success of Jerusalem and the Holy Land in appealing to the hearts and minds of the Empire's Christians made clear the major opportunity that relics presented, an opportunity that could establish the imperial city, Constantinople, as a Christian capital. Constantine is said to have acquired an important relic of the Wood of the Cross from Jerusalem, which he kept in Constantinople as a holy talisman of victory and protection.[14] However, Jerusalem retained the major part of the relic and remained its authoritative seat, credentials that were bolstered by the physical presence of the site of Christ's Passion and Holy Sepulchre. Rome also possessed the tombs of St Peter (Prince of the Apostles) and St Paul, and those of a host of other martyrs. If Constantinople were to develop a powerful Christian tradition of its own, it would also need to possess the remains of prestigious saints, and the decision was taken to import what was required.[15]

The ease of dividing the Wood of the Cross facilitated the dissemination across the Empire not only of its fragments but also of the cult of the relic itself. However, the division and transport of human remains into an urban environment was problematic, and in most cases illegal. Nevertheless, the tacit, private possession of such relics, either as complete remains or as mere fragments, is documented throughout the Empire before the reign of Constantine.[16] Even the public transfer of martyrs' remains by church

of Jerusalem, see John of Beth Rufina (John Rufus), *Life of Peter the Iberian* LVII, in R. Raabe (ed.), *Vita Petri Iberi*, Leipzig, 1895, p. 39.

[12] Epigraphic evidence from two churches in North Africa record the presence there of relics of the Wood of the Cross by ca. 359: see A. Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix. Archives de l'Orient chrétien*, vol. 8, Paris, 1965, pp. 158-159.

[13] J. W. Drijvers, *Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross*, in J. W. Drijvers – J. W. Watt, *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden, 1999, pp. 79-95. W. Drijvers, *Transformation of a city. The Christianization of Jerusalem in the fourth century*, in R.A. Alston – O.M. van Nijf – C.G. Williamson (eds), *Cults, Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age*, Leuven, 2013, pp. 309-330: 309-313.

[14] Socrates, *Historia Ecclesiastica* I.17 (*PG* 67, coll. 117-121).

[15] Cf. Paulinus of Nola, *Carmina* XIX, ll. 317-42 (*CSEL* 30, pp. 129-130).

[16] For Lucina in Rome (ca. 251-3), see L. Duchesne (ed.), *Le Liber Pontificalis*, vol. 1, Paris, 1886, pp. 150-152; for Lucilla in Rome (ca. 304), see A. Ferrua (ed.), *Epigrammata Damasiana*, Roma, 1942, no. 28, pp. 160-162; for Pompeiana in Carthage (ca. 295), see *Acta Maximiliani*, 3.4, in H. Musurillo (ed. and tr.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford,

authorities was not an entirely new practice.[17] However, the relocation of the coffin of St Babylas from Antioch to a shrine at nearby Daphne by state authorities in 351, and the transfer of the remains of St Timothy in 356 and of Sts Luke and Andrew in 357 to Constantine's Mausoleum in Constantinople, at the Church of the Holy Apostles, marked a new beginning.[18] Despite repeated attempts through legislation to reserve the licit transfer of relics (a practice now commonly known as "translation") as an imperial privilege, such acts seemed to sanction the public trafficking in human relics, which from the mid-4th c. were circulated in increasing numbers.[19] Monks, who had settled at holy tombs and other sacred sites in increasing numbers following the Peace of the Church in ca. 325, became major intermediaries in the circulation of relics. By the 360's, at least one monastery in Jerusalem was dividing human remains, those of St John the Baptist, and sending parts of these to its ecclesiastical patrons.[20] By 370, the correspondence of Basil the Great reveals that the acquisition of relics seems to have become not only an acceptable practice, but was now deemed essential for the foundation of additional churches within a diocese (e.g. on private estates).[21]

1972, p. 248; for Lucilla in Carthage (ca. 311-2), see Optatus, *Contra Parmenianum Donatistam*, I.16 (*SC* 412, pp. 206-208); for Asclepia's mausoleum in Salona (c. 304), see E. Dyggve, *History of Salonitan Christianity*, Oslo, 1951, p. 78.

[17] See D. Krueger, *The religion of relics in Late Antiquity and Byzantium*, in M. Bagnoli *et al.* (eds), *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, London, 2010, pp. 5-18: 8. The martyrs Felix and Nabor were transferred from Lodi to Milan under Maternus, Bishop of Milan, ca. 316-328 (see the *Passiones* of these saints, in *BHL* 6028 and *BHL* 8580, examined in M. Humphries, *Communities of the Blessed: Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200-400*, Oxford, 1999, pp. 223-224).

[18] For St Babylas, see John Chrysostom, *De S. Hieromartyre Babyla* (*PG 50, coll. 527-534)* and Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, V.19 (*PG* 67, coll. 1271-1277). For a review of the sources concerning the transfer of Sts Luke, Andrew and Timothy, see C. Mango, *Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics*, in *BZ*, 83 (1990), pp. 51-62: 51-53. It has also been argued that the transfer of their relics to the Holy Apostles in Constantinople took place earlier, in 336 (R. W. Burgess, *The 'Passio S. Artemii', Philostorgius, and the dates of the invention and translations of the relics of Sts. Andrew and Luke*, in *AB*, 121 [2003], pp. 5-36), or later, in 360 (D. Woods, *The Date of the Translation of the Relics of SS. Luke and Andrew to Constantinople*, in *Vig Chr*, 45 [1991], pp. 286-292). However, the contemporary evidence still points towards the conventionally accepted dates of 356 and 357.

[19] See H. Klein, *Sacred things and holy bodies. Collecting relics from Late Antiquity to the Early Renaissance*, in Bagnoli *et al.*, *Treasures of Heaven* [see note 17], pp. 55-67: 56. For Constantius II's Milan edict of 356, see *CTh* IX.17.4 (*SC* 497, p. 166), *CJ* IX.19.4 (P. Krueger, *Corpus iuris civilis*, vol. 2, *Codex Iustinianus*, Berlin, 1877, p. 380). For Theodosius I's Constantinople edict of 386, see *CTh* IX.17.7 (*SC* 497, pp. 172-174), *CJ* I.2.3 and III.44.14 (Krueger, *Codex Iustinianus*, pp. 12, 148). See also A. M. Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean*, Cambridge, 2009, pp. 152-153.

[20] Rufinus of Aquileia, *Historia Ecclesiastica* II.28 (*PL* 21, coll. 536-537).

[21] Basil, *Epistolae* XLIX (*PG* 32, col. 385).

The prime beneficiary of the translation of relics was Constantinople, which hardly possessed any local saints. As a result, by the time of the pilgrim Egeria's visit in the early 380's, the city could boast of "very many" martyrs' shrines.[22] The city's emergence as a Christian capital was officially acknowledged in 381, when an ecumenical Council, held in the city, decreed that "The Bishop of Constantinople shall have the prerogative of honour after the Bishop of Rome; because Constantinople is New Rome".[23] The Church of Constantinople had now effectively been set above Antioch and Alexandria, traditionally the two most influential sees in the East, superseding even the special honour accorded to the Church of Jerusalem in 325.[24] This new ecclesiastical status was made clear in the 5th c., when Constantinople was first hailed by a contemporary hagiographer as the "New Jerusalem", a nexus of spiritual and political authority, where the relics of a host of martyrs were enshrined.[25] Under Pope Gregory the Great (590-604), even the Church of Rome, which had previously eschewed relic translation, began to embrace the practice.[26] Finally, by 787, Rome and the rest of the Empire's churches jointly decreed at the ecumenical Council of Nicaea that the movement of relics was an essential part of Christian worship: no Christian altar was to be dedicated without relics, and relics were to be deposited beneath any altars that had been dedicated without them.[27] Constantinople's transformation into a religious capital, worthy of the titles New Rome and New Jerusalem, was thus confirmed.

Enshrining relics: the rise of the reliquary casket

In order to better understand the evolution of Constantinople's identity and, by extension, its influence on the transition of the Christian World from Late Antiquity to the Middle Ages, one must therefore consider the rise of

[22] Egeria, *Itinerarium* XXIII.9 (*SC* 296, p. 232).

[23] Canon III, Council of Constantinople (A.D. 381), in Alberigo, *Conciliorum* [see note 9], p. 28.

[24] See G. Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974, p. 458.

[25] *Vita S. Danielis Stylitae*, 10, in H. Delehaye, *Les Saints Stylites* (*SH* 14), Bruxelles – Paris, 1923, p. 12.

[26] In 599, Pope Gregory, despite denouncing the handling of the remains of the dead five years earlier, sent a small key containing from hair the head of John the Baptist, iron shavings from chains of Peter and Wood of the True Cross to Reccared I, King of the Visigoths in Spain. See Gregory the Great, *Epistolae* IV.30, *Letter from Pope Gregory to Constantina Augusta, A.D. 594* (*PL* 77, coll. 700-705), IX.122, *Letter from Gregory to Reccared, King of the Visigoths, A.D. 599* (*PL* 77, coll. 1052-1056).

[27] Canon VII, Council of Nicaea II (A.D. 787) in Alberigo, *Conciliorum* [see note 9], pp. 121-122.

the cult of relics. Today, most research in this field relies primarily upon surviving written sources. However, the greatest opportunity to deepen our knowledge of this subject lies in the material evidence, which is continually supplemented by new publications. Today, this material evidence for the Early Byzantine cult of relics primarily consists of reliquaries – the containers used to preserve, conceal or adorn relics.[28]

Following the Edict of Milan in 313, and after the fall of the emperor Licinius in 325 in particular, Christians were able to practice their faith in public without fear of persecution and reclaim possession of confiscated property, such as shrines, cemeteries and churches.[29] With the threat of martyrdom largely lifted, the relics of those who had born witness to their faith through such hardships had become not only more easily accessible but also increasingly precious. Martyrs were considered to be instilled with the contagious sanctity of the Holy Spirit, endowed with the miraculous power to heal body, mind and soul, present also in their physical remains and even in the tombs, coffins or urns.[30] These tombs provided a static focus for the primitive cult of the martyrs. This usually followed the traditional Greco-Roman funerary customs, a graveside commemoration held by their local communities involving a feast and the offering of libations.[31]

While the bodies and ashes of saints remained beyond the reach of most Christians, other means were found to access the sacred power of their relics. Liquid or dust from within a martyr's coffin was highly prized, and could be recovered by means of a sponge or cloth strip (*brandeum*) lowered through an opening (*cataract*) in the lid.[32] These sanctified substances, which could also be considered relics in their own right, could be distributed to the faithful in small vessels, which in some cases could also be lowered directly into the tomb to recover the holy fluid within.[33] By the end of the

[28] The scientific study of relics themselves is at present in its early stages. See G. Leonardi – F. G. B. Trolese (eds), *San Luca Evangelista testimone della fede che unisce. Atti del Congresso Internazionale, Padova, 16 - 21 ottobre 2000,* 3 vols, Padua, 2002. The author and Prof. T. Higham (Oxford Radiocarbon Accelerator Unit) have formed a cross-disciplinary collaboration, based at the University of Oxford, to further advance this new field of research.

[29] Eusebius, *Vita Constantini* II.41 (*GCS* 7, pp. 58-59).

[30] John VII: 37-39; Acts I: 8; Basil, *De Spiritu Sancto* XIX.3, XXII.53 (*PG* 32, pp. 157, 168); John Rufus, *Vita Petri Iberi* XXXIV, in Raabe, *Vita Petri Iberi* [see note 11], p. 24; John Chrysostom, *De SS. Bernice et Prosdoce* (*PG* 50, col. 640).

[31] Augustine, *Epistolae* XXII (*CSEL* 34, pp. 54-62); Augustine, *Confessiones* VI.2 (c. 397) (*CSEL* 33, pp. 114-116).

[32] For the provision of *brandea* from the tomb of St Peter in Rome, see *Suggestio Legatorum ad Hormisdam Papam* (*PL* 63, coll. 474-475), dated to A.D. 519; Gregory of Tours, *De Gloria Martyrum* I.28 (*PL* 71, coll. 728-729). Cf. W. Lowrie, *Christian Art and Archaeology*, New York, 1901, pp. 163.

[33] Such practices are attested across the Empire from the 4th c.: at the tomb of St Felix at Nola, Italy – see Paulinus, *Carmina* XXI (January 407), ll. 586-600 (*CSEL* 30, pp. 177-178);

4th c., the provision of sanctified fluids from martyrs' coffins had been further facilitated by the insertion of a tap or drain into their base.[34] As with the Wood of the Cross, these so-called *eulogia* ("blessings") or "contact relics" allowed a much greater number of Christians from across the Empire to share in their devotion to the same saint, increasing their appeal and authority.

For the reasons of safekeeping, personal protection, or public display, *eulogia* and relics that did not consist of human remains, such as the Wood of the Cross, were commonly carried on one's person in pilgrim flasks, such as *ampullae*, or inside personal accoutrements, such as *encolpia*. However, such practices were not commonly extended to the bones and ashes of saints, which, as human remains, warranted special consideration.[35] From the 4th c., with the traffic in human relics becoming more widely accepted and practiced, reliquaries were required to transport or enshrine the remains of saints, in whole or in part. In some cases, especially where the remains of saints had been cremated, defleshed or dismembered, their original funerary casket originally offered a ready solution as a primitive reliquary in its own right.[36] Across the Empire, these caskets evolved or were adapted to facilitate the veneration of relics, resulting in the development of regional forms of reliquary. In Palestine, the earliest reliquaries, dating from the late 4th c., consist of a sealed cavity or simple cist in the floor beneath the altar, echoing in

at the church of St Euphemia at Chalcedon, in the environs of Constantinople, which may date back to the period of Constantine (324-337) – see Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* II.3 (*PG* 86, coll. 2492-2496), and Theophylact, *Historia* VIII.14.3-5 in C. de Boor (ed.), *Theophylacti Simocattae Historiae* (*BSGRT*), Leipzig, 1887, p. 312; at the church of Deir Dehes, Syria (400-425) – see J.-L. Biscop – D. Orssaud – M. Mundell Mango, *Deir Déhès monastère d'Antiochène: étude architecturale,* Beirut, 1997, pp. 4-5; in the North-East Church at Hippos-Sussita, Galilee, see A. Segal – J. Mlynarczyk – M. Burdajewicz – M. Schuler – M. Eisenberg, *Hippos-Sussita. Fourth Season of Excavations. June-July 2003*, Haifa, 2003, pp. 44-49; and probably also in Iberia, at the shrine of Eulalia at Merida – see Prudentius (4th c.), *Peristephanon* (*Hymnus in honorem passionis Eulaliae beatissimae martyris*), in H. Thomson (ed. and tr.), *Prudentius*, vol. 2 (*Loeb Classical Library*, 398), London, 1953, ll. 6-10, pp. 143-4.

[34] A saints' tomb excavated in the 4th – 5th c. basilica at Dor in Phoenicia (Roman Syria) was found to feature an inflow pipe and outflow basin, with traces of oil still evident – see C. Dauphin, *Dora-Dor: a station for pilgrims in the Byzantine Period on their way to Jerusalem*, in Y. Tsafrir (ed.), *Ancient Churches Revealed*, Jerusalem, 1993, pp. 90-97: 95.

[35] For a rare exception (a bronze, reliquary amulet, dated to the 4th c. containing bone fragments from a human finger), see J.Guyon – D. Bosković – N. Duval – P. Gros – V. Popović, *Un étui-reliquaire retrouvé dans les fouilles de Sirmium (III)*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité Tardive*, 87.1 (1975), pp. 419-424.

[36] In one case from Jerusalem, a Jewish ossuary was found in use as a reliquary in a Byzantine monastery complex (see Fig. 10). L. Shapira, *A Second Temple Period ossuary from the large Byzantine structure in Area XV*, in E. Mazar (ed.), *The Temple Mount Excavations in Jerusalem, 1968-1978. Final Reports. Vol II*, in QEDEM, 43 (2003), pp. 129-132. Shapira notes that Jewish use of ossuaries in Jerusalem started in ca. 20 BC and continued until AD 70.

miniature forms of human burial known in the region.[37] Over the 5th c., portable stone caskets, set on, into or beneath the floor, would take the place of these.[38]

In Syria, meanwhile, a group of massive, monumental reliquaries developed, set apart from the main altar. These also originated in the later 4th c., initially taking the form of a Roman funerary *cippus* (or grave marker), or of a full-sized stone sarcophagus, the two forms combining by ca. 425 into a static, upright reliquary, sometimes with a sarcophagus-shaped lid, intended for the production of *eulogia*, usually by the circulation of olive oil over the relics (see Fig. 2).[39]

Meanwhile, in the Balkans and Anatolia, and within the diocese of Milan and surrounding areas, stone reliquaries, usually in the form of portable, oblong caskets, are recorded from the later 4th c., frequently found in sealed crypts or *sepulchra* beneath church altars.

The Sarcophagus Reliquary

The majority of the reliquaries used for human remains in the Byzantine Era that survive today adopt a similar, recognisable form (see Fig. 1). This consists of an oblong stone casket, usually measuring 15 cm to 30 cm in length, often carved from white or light grey Greek marble, with a removable cover, usually in the shape of a pitched roof with gables at either end, its four corners often accentuated with knob-shaped protrusions known as *acroteria*. As such, it evokes the form and fabric of a type of sarcophagus known in parts of Asia Minor and widely exported for use among the Empire's elite by the island quarries of Proconnesus between the 2nd and 4th c.[40] For this reasons, it seems natural to designate all such objects "sarcophagus reliquaries". A small

[37] M. C. Comte, *Les reliquaires du Proche-Orient et de Chypre à la période protobyzantine (IVe – VIIIe siècles): formes, emplacements, fonctions et cultes. Bibliothèque de l'Antiquité Tardive*, vol. 20, Turnhout, 2012, pp. 63-65, 193-196 (East Church at Mampsis, dated to the late 4th - early 5th c.). For a full-sized burial of this type in the North-East Church at Hippos-Sussita, see note 33.

[38] Examples from Jerusalem are known from the Church of Siloam (ca. 450, see Comte, *Les reliquaires* [see note 37], pp. 146-147), the Church of St Stephen (ca. 460, see Comte, *Les reliquaires*, pp. 147-148; L. Vincent – F. Abel, *Jérusalem. Recherches de Topographie, d'Archéologie et d'Histoire*, vol. 2, Paris, 1926, p. 797), and from beneath the altar of a 5th – 6th-c. church excavated on the Mount of Olives (Comte, *Les reliquaires*, pp. 143-145).

[39] Comte, *Les reliquaires* [see note 37], pp. 42, 63-65, 74 (a *cippus*-shaped reliquary from Fafertin, dated to ca. 372), 316-319 (the sarcophagus, later modified for oil libation, from the monastery church at Deir Dehes, dated to 400-425).

[40] J. B. Ward-Perkins, *Marble in Antiquity*, London, 1992, pp. 32-35.

number imitate variant forms of sarcophagus, with lids in the shape of a barrel, hipped, or flat roof (see Fig. 3).[41]

While many of the massive reliquaries (exceeding 65 cm in length) found in Syrian churches from this period also resemble ancient sarcophagi, these can be considered a separate class of object.[42] This is chiefly due to their larger dimensions, their static format, their upright design with limited internal space (more evocative of Roman *cippi*), their closely localised distribution (almost exclusively within the boundaries of Roman Syria), and their fabric (local limestone or basalt, rather than marble).

Finds of sarcophagus reliquaries, meanwhile, are not confined to a single region, but extend across the central and eastern Mediterranean regions, from the Alps to the deserts of Arabia. Since Helmut Buschhausen's 1971 catalogue of Early Christian reliquaries, the study of sarcophagus reliquaries has largely been conducted on a regional basis, or dealt with incidentally as part of more general works.[43] In considering sarcophagus reliquaries from the Empire as a whole, within the context of the written sources, the present study adopts a new approach, aiming to derive new information from this ancient evidence.

Geographical distribution

Around 200 sarcophagus reliquaries are known to exist today, either complete or as clearly identifiable fragments. New examples continue to come to light on an occasional basis, as a result of excavations or through the

[41] N. Adler, *Reliquary covers from the Temple Mount excavations*, in E. Mazar, *The Temple Mount Excavations in Jerusalem,* vol. 3, *QEDEM*, 46 (2007), nos. 1-2, pp. 37-40). While stone reliquaries with flat lids may resemble ordinary boxes, many possess other features of sarcophagi, such as their oblong, coffin shape, their marble fabric, their decoration of carved crosses and their contents - human remains.

[42] Comte, *Les reliquaires* [see note 37], pp. 64-65.

[43] H. Buschhausen, *Die spätrömischen Metallscrinia und frühchristlichen Reliquiare,* vol. 2 (*WBS* 9), Vienna, 1971. A. Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare im Kontext von Kultstrategien, Heilserwartung und sozialer Selbstdarstellung*, Wiesbaden, 2011, includes discussion of stone reliquaries (pp. 74-78) and certain sarcophagus reliquaries (pp. 102-104). For in-depth studies of sarcophagus reliquaries by region, some also including other types of reliquary, are as follows – Anatolia: S. Eyice, *Anadoluve Istanbul'da lahit biçiminde rölik mahfazaları / Les reliquaires en forme de sarcophage en Anatolie et à Istanbul*, in *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Yıllığı*, 15-16 (1969), pp. 97-126 / pp. 128-141; S. Eyice, *Rölik mahfazaları hakkında bir kitap ve bu münasebetle Anadolu'dan bazı rölik mahfazaları*, in *Sanat Tarihi Yıllığı*, 8 (1979), pp. 57-81; A. Aydin, *Lahit Formlu Rölikerler = Reliquaries of the Sarcophagus Type*, Antalya, 2011; from Bulgaria: A. Minchev, *Early Christian Reliquaries from Bulgaria (4th-6th century AD)*, Varna, 2003; from Cyprus and the Levant: Comte, *Les reliquaires* [see note 37].

publication of obscure collections. As shall become clear, their geographical distribution is not only key to our understanding of these objects but also sheds new light on how relics were venerated across the Byzantine Empire in this period. Where a provenance is recorded (87% of cases documented, see Fig. 4), the artefact has almost always been discovered as a result of the excavation or survey of a Byzantine church or shrine. Finds of sarcophagus reliquaries attributed to the regions adjacent to Constantinople in the Balkans and Anatolia (the Roman administrative Dioceses of Thrace, Pontus, Asia, Macedonia, Dacia, and Illyricum) account for 36% of known provenances, while those from the Roman Diocese of Oriens (Palestine, Arabia, Phoenicia, Cyprus, Syria, Euphratensis, Osrhoene, Mesopotamia, Cilicia and Isauria) account for 55% of known provenances. The western provinces of the Empire (the Dioceses of Italia Annonaria and Africa) account for a mere 9% of finds of known provenance, more than half of these from the region of Milan, capital of the Western Roman Empire from A.D. 286-402. The principal concentrations are found around Jerusalem (the Provinces of Palestine I, II, III) and Constantinople (the Diocese of Thrace), which account for 16% and 14% of known provenances, respectively. Of the 26 finds without a known provenance, which represent 13% of all sarcophagus reliquaries documented, 7 (4% of all sarcophagus reliquaries) are preserved in the collection of Istanbul's Archaeological Museum, a further 5 are from regional museums in Turkey, and 2 from museums located in the former provinces of Palestine and Phoenicia. If these originated in the regions where they are currently located, this would suggest that finds of sarcophagus reliquaries are fairly evenly divided between, on the one hand, those found in the Diocese of Oriens (53% of all sarcophagus reliquaries, concentrated in the Byzantine Holy Land), and those from the rest of the Empire (47% of all sarcophagus reliquaries, concentrated in Constantinople and surrounding regions).

Dating

Sarcophagus reliquaries are extremely difficult to date accurately, due to their portable nature, broad distribution, durable nature and sustained popularity.[44] As a result, most sarcophagus reliquaries are loosely dated to the

[44] While production may have ceased after the 7th c., several sarcophagus reliquaries remained in use well into the Middle Ages. For an example still preserved at the cathedral of Hagia Sophia in Constantinople when the city was sacked in 1204, see R. Polacco, *Recupero del reliquiario marmoreo del VI secolo dei Santi Ermolao e Pantaleimone*, in *Venezia Arti*, 7 (1993), pp. 148-150. For an example found inside the late 16th c. altar of the Holy Innocents

4th c. – 7th c., or more specifically to the 5th c. to 6th c.[45] In rare cases, they can be connected to a particular phase of a construction that can be dated using external evidence such as coins, inscriptions or written sources.[46] Such dates usually provide a *terminus post quem* or *ante quem*, since the precise date of a reliquary's production or arrival at a site is rarely known.[47] In a few cases a dated donor inscription has been found carved upon a reliquary, although this cannot be taken to mark the date of manufacture, given the evidence for the reuse and adaptation of these objects.[48]

Occasionally, coins have been found within the small silver reliquaries that also survive from this period.[49] They are usually old and worn, dating to an earlier period, perhaps intended as grave gifts to the martyr (in the Greco-Roman tradition of Charon's Obol) or perhaps even as evidence for

in the church of Sta. Maria Assunta, Torcello (Venice), see R. Polacco, *La cattedrale di Torcello*, Venezia – Treviso, 1984, p. 27; I. Andreescu-Treadgold, *The early byzantine reliquary discovered at Torcello*, in *Venezia Arti*, 6 (1992), pp. 5-12.

[45] To date, the only contents of a sarcophagus reliquary dated using scientific means (AMS radiocarbon) have been the bone relics from the reliquary excavated at Sveti Ivan, Bulgaria. See R. Kostova – K. Popkonstantinov – T. Higham, *Relics of the Baptist: Scientific research planned for the finds excavated in Sozopol, Bulgaria in 2010 (Radiocarbon Dating, DNA testing)*, paper presented at *St John the Baptist and His Cults: Interdisciplinary Colloquium held at St John's College Oxford on 24 June, 2011*, published online: www.sjc.ox.ac.uk/johnthebaptist. See also note 28.

[46] In a Byzantine cemetery basilica outside Thessaloniki dated to the period 400-450, a hoard of 77 coins dating to the years 383-450 (with a single exception from 347-348) was found buried under the paving, beside a sarcophagus reliquary consequently dated to the late 4th c. See E. Kourkoutidou-Nikolaïdou, *Το εγκαίνιο της βασιλικής στο ανατολικό νεκροταφείο της Θεσσαλονίκης*, in *Année épigraphique: revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine* (1981), pp. 70-81, figs. 1,2, pl. IE a, b; M. Despoina, *Ο παλαιοχριστιανικός ναός έξω από τα ανατολικά τείχη της Θεσσαλονίκης / The Early Christian church outside Thessaloniki's east city wall*, in Μακεδονικά, 23 (1983), pp. 25-46: 30, 42-43.

[47] At the North Church in Rehovot-in-the-Negev, an inscription dates the burial of the founder in October or November 488, although it is not clear whether the reliquaries found at the site were in place by that time (Y. Tsafrir *et al.* [eds], *Excavations at Rehovot-in-the-Negev,* vol.1: *The Northern Church*, *QEDEM*, 25, Jerusalem [1988], pp. 26, 132).

[48] A basalt reliquary from Hama (Comte, *Les reliquaires* [see note 37], p. 379) bears an inscription citing the name of its donor and the year 870 (A.D. 558-559), while a white marble sarcophagus reliquary from the church of S. Vitale in Ravenna bears the name of Julianus Argentarius, who financed the construction of the building, suggesting a date between ca. 521 and 547 (see Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare* [see note 43], pp. 118-119).

[49] A silver box reliquary was found in 1968 beneath the altar of a 6th-century basilica at Čim in Bosnia along with coins of the 3rd and 4th c. See T. Anđelić, *Kasnoantička bazilika u Cimu kod Mostara. (Late antique basilica in Cim near Mostar)*, in *Journal of the National Museum, Archaeology. New series*, XXIX/1974 (1976), pp. 179-244. Another silver box reliquary (dated to between 363 and 408) found in an aristocratic double grave between two skeletons, under the south-eastern corner of the apse of the earliest church of St Sophia, Roman Serdica (modern Sofia), contained remains of decomposed cloth, suggested to be a blood-relic, along with three worn copper coins of the sons of Constantine (337-361). See Minchev*, Early Christian Reliquaries* [see note 43], pp. 32-33.

the antiquity and authenticity of the contents.[50] Only one sarcophagus reliquary as yet has been found to contain coins, which date to ca. 527.[51] While this has provided the earliest securely-dated find of a sarcophagus reliquary from the Diocese of Oriens, reliquaries of this type are attested in Constantinople and nearby regions as far back as the late 4th c.[52] This would suggest that the origins of the sarcophagus reliquary are to be found not at Jerusalem or within the Diocese of Oriens, but elsewhere.

Exploring Typology: Form and Function

The general uniformity in the design and marble fabric of many sarcophagus reliquaries, as well as their international spread, suggests a centralised production and invites a general typological classification.[53] As observed already, the lids of sarcophagus reliquaries were produced in a variety of shapes, with a pitched, barrel, hipped, or flat lid, either with or without *acroteria*. However, a classification based primarily on lid shape is unreliable, not only because of the prevalence of examples with a pitched roof and *acroteria*, but also due to the interchangeable use of reliquaries with varying lid shape for the same purposes.

Helmut Buschhausen, who compiled an extensive catalogue of sarcophagus reliquaries, concentrated primarily on size and polish to form a basic distinction between a smaller "Black Sea Type", typified by finds from Varna and Cherson (finely polished and decorated, possessing small *acroteria*, and often equipped with a sliding roof and mouldings on their base), and the larger reliquaries of Syria, roughly worked and cruder in their execution.[54] Buschhausen's Black Sea Type best describes a small group of sarcophagus reliquaries found within the orbit of Constantinople, a class of

[50] Research has shown that most Late Roman burials contained no more than one coin, with multiple coins usually turning up in burials which could receive the remains of multiple individuals (e.g. cinerary urns, ossuaries). See A. Găzdac-Alföldy – C. Găzdac, *Coins in funerary contexts: the case of Brigetio*, in D. Gabler – S. Bíró – L. Bartosiewicz (eds), *Ex officina ...: studia in honorem Dénes Gabler*, Györ, 2009, pp. 161-174: 163.

[51] This reliquary, from the Church of the Tower, Umm al-Rasas (Arabia), was found to contain burned bones, traces of oil and two coins, one of the emperor Justin, the other of Justinian, dating to 527. Comte, *Les reliquaires* [see note 37], pp. 222-223.

[52] For the Balkans, see note 46. Written sources documenting the apparent use of sarcophagus reliquaries in Constantinople and Anatolia during the 4th c. will be discussed later in this article.

[53] Minchev, *Early Christian reliquaries* [see note 43], p. 10 provides a mixed typology of Early Christian reliquaries specific to finds from Bulgaria, which includes sarcophagus reliquaries and other types also. These are classified by shape and by fabric (e.g. marble, limestone, silver, gold etc).

[54] Buschhausen, *Reliquiare* [see note 43], 'C', pp. 261-325: 289-290, 292, 320-321; Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare* [see note 43], p. 76.

objects which I shall refer to as "elite", for reasons explained later in this article. Meanwhile, as proposed earlier, the massive Syrian reliquaries, made of local stone and far less easy to transport, can be considered a group apart. Nevertheless, size proves a useful distinction for sarcophagus reliquaries, which can be divided into several categories: those found in the region of Constantinople, the Balkans, Asia and Pontus, which are smaller in size (approximately 25 cm long on average), and those from the Diocese of Oriens, which are larger (approximately 29 cm long on average), less uniform and cruder in their execution. However, it should be noted that whereas the smallest sarcophagus reliquaries (20 cm long on average) are from Constantinople and Thrace, and the largest from Syria (48 cm long on average), the next largest examples are found in the Diocese of Italia Annonaria (30 cm long on average), and Asia and Pontus (also 30 cm long on average). Sarcophagus reliquaries from Palestine, Arabia and Phoenicia represent an intermediate category (25 cm long on average), matching the average size of caskets found in the Balkans, Asia and Pontus.

While size and polish are undoubtedly important discriminators in the study of these objects, it may be possible in many cases to reconcile these differences without rejecting the notion of a central origin for their design and production, if one considers them as variations between a fully finished form and a product in its transport state. During the 2nd and 3rd centuries and up to the beginning of our period, a number of production centres existed in the Aegean and Western Anatolia for the manufacture of marble objects of various types, notably funerary sarcophagi.[55] Sarcophagi and other finely carved marble products were often shipped in an unfinished form, in order to minimise damage to fine features and facilitate packing and transportation.[56] The more delicate details could either be carved later by finishing workshops at regional centres or by itinerant craftsman upon delivery, as suggested by the range of transport-state sarcophagi that survive in quarries such as those of Proconnesus, and confirmed by fully-finished finds from cemeteries elsewhere.[57] Many of these marble objects, however, were considered prestigious enough to be used in their transport state.

In the case of sarcophagus reliquaries, this would explain the somewhat larger, cruder examples from regions such as Syria and Italy, places remote from a source of production.[58] In contrast, it would support the existence of

[55] See WARD-PERKINS, *Marble in Antiquity* [see note 40], pp. 31-37.

[56] WARD-PERKINS, *Marble in Antiquity* [see note 40], pp. 32-34.

[57] See, for example, M. CHEHAB, *Fouilles de Tyr : La nécropole II. Description des fouilles, Bulletin du Musée de Beyrouth*, 34, Paris, 1984.

[58] A very crudely-fashioned, white marble sarcophagus reliquary in the Ferdinandeum at Innsbruck, Austria, discovered beneath a church at nearby Ampass that dates from A.D. 500-550, has been attributed to an earlier structure, dated to the early 5th c and may thus itself date

a production centre in the vicinity of Thrace or Constantinople, given the high number of sarcophagus reliquaries found in that region. As noted already, sarcophagus reliquaries are also found in concentrations in the Holy Land, but are first attested there at a later date than in Thrace or Constantinople. This would suggest that sarcophagus reliquaries were originally developed and produced in Constantinople or in nearby regions. However, the large number of finds in the Holy Land and their small average size would indicate either that a production or finishing centre also existed in there, or simply that the styles and fashions of the capital's elite were more sought after in the Holy Land, which enjoyed a privileged position as the focus for imperial investment during our period.[59]

If lid shape is largely irrelevant, and differences in size and polish can be explained merely as variations in the finish of an object, then the best method by which to distinguish the various types of sarcophagus reliquary might be the form of veneration they were intended to serve, as suggested by the forms of access that they provided to their contents (see Fig. 5).[60] Many sarcophagus reliquaries possess a lift-off lid, where an external flange protruding beneath the lid fits into an inner rim, or rabbet, within a reliquary's base to form a seal. In some cases, this join is found to have been cemented with mortar or pinned with metal braces, a feature also found in full-size sarcophagi.[61] Other caskets possess a sliding lid, with a groove cut into three sides of the flange on the underside of the lid and corresponding rails carved into the base.[62] These lids are either imperforate (without libation apertures), or possess a drilled libation aperture. This is usually located in the centre of the lid and was intended to receive a pipe (which in several cases has also survived) or funnel, through which liquid offerings such as wine, olive oil or scented oils, such as balsam, could be poured and probably also extracted.[63] In some cases, this spot is not

to the 5th c. This object appears to be made of Proconnesian marble and was imported in spite of the fact that it had not been finished due to the discovery of a fault in the marble (S. WALKER, private communication). See W. SYDOW, *Die frühchristliches Kirche von Ampass und ihre Nachfolgebauten*, in *Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum*, vol. 66, Innsbruck, 1986, pp. 71-126: 76-101; KALINOWSKI, *Frühchristliche Reliquiare* [see note 43], p. 32.

[59] M. AVI-YONAH, *The economics of Byzantine Palestine*, in *Israel Exploration Journal*, 8 (1958), pp. 39-51.

[60] COMTE, *Les reliquaires* [see note 37], pp. 63-73, proposes a typology based on form and veneration mode for reliquaries used for libation. These forms of access are not all evident in existing publications, and further study may reveal new examples.

[61] For a sarcophagus reliquary lid from Antioch bearing traces of mortar, see G. VIKAN, *Catalogue of the sculpture in the Dumbarton Oaks collection from the Ptolemaic period to the Renaissance*, Washington D.C., 1995, pp. 73-75; for an example with traces of copper fastenings from Horvat Hesheq in Palestine, see COMTE, *Les reliquaires* [see note 37], p. 179.

[62] Both forms of seal are found in full-size sarcophagi.

[63] A metal libation pipe survives *in situ* in a sarcophagus reliquary discovered in the North West Church at Hippos-Sussita. See SEGAL *et al.*, *Hippos-Sussita. Fourth Season* [see note 33],

perforated, but marked instead by a shallow recess. In rare cases, a perforation has also been made in the base of sarcophagus reliquaries, to permit the effluence of liquids poured into them.

The internal layout of sarcophagus reliquaries can also vary. For example, while the interior of the base and lid of some examples have been carefully and uniformly hollowed out, others merely possess one or more separate recesses, sometimes shaped specifically for the relics or reliquaries that they were intended to hold. In some cases, separate cavities in the base were sealed by carved plugs of the same shape that project from the underside of the lid. Where the interior of a reliquary has been uniformly hollowed out, the space can also be divided by one or more internal walls.

The above features can largely serve to distinguish between different forms of veneration (e.g. libation). When compared to the geographical distribution of sarcophagus reliquaries, these liturgical differences broadly correspond with ecclesiastical divisions between the provinces of the Near East.[64] Of the sarcophagus reliquaries found within the Diocese of Oriens, the vast majority, at least 68% (this is a minimum figure, since such features are not always documented), possess a libation aperture in their lid (a minimum of 4% do not). Outside the Diocese of Oriens, libation reliquaries are extremely rare, accounting for a mere 6% of finds from these regions, suggesting that alternative forms of relic veneration prevailed. In almost all cases, libation reliquaries possess lift-off lids.[65] Libation reliquaries with lift-off lids frequently also possess multiple open compartments. This presumably served to keep different relics separate within the same casket, while allowing direct contact with the fluid poured from a single libation aperture above.

This would suggest that traditional methods for venerating relics persisted. In the Holy Land, the local form of reliquary had been a cist or box placed under the altar, as described above, with a perforation to allow for the pouring of libations. The sarcophagus reliquary form, when it arrived in the region, or when natives of the region arrived in areas where it was already in use, was simply adapted to facilitate the libation of relics in this manner.

pp. 26-27. A perforated silver tube said to be used both for the libation and extraction of oil, was found inside a sarcophagus reliquary in the East Church at Pella in Jordan (ca. 475-500). See A. McNicoll *et al.*, *Pella in Jordan*, vol. 2, Canberra, 1992, pp. 153-163: 159; Comte, *Les reliquaires* [see note 37], pp. 181-183.

[64] Comte, *Les reliquaires* [see note 37], pp. 125-126.

[65] The only significant exception, somewhat crudely proportioned, is found in Varna Museum of Archaeology (Minchev, *Early Christian Reliquaries* [see note 43], pp. 24-25, no. 10). The example from Torcello (above, note 44), which exhibits an unusually narrow drill hole that does not open the entire recess for libation, is off-centre and inexpertly executed, is most probably a later modification.

Regional reliquary traditions could also overlap. Whereas early reliquaries from Palestine typically possessed a single libation aperture in their cover, and developed as portable objects, the massive, static reliquaries of Syria traditionally also possessed one or more perforations in their base for the collection of these liquids. In the provinces of Phoenicia, situated in between these two regions, sarcophagus reliquaries adopted the portable size and central libation aperture found in Palestine, while often also providing for the collection of libation fluids in the manner of Syrian reliquaries.[66]

In a number of cases, it seems that reliquaries were adapted to serve a use other than that for which they were intended. Most such examples are found in the Holy Land, where the lack of skill evident in the perforation of the lid to allow libation suggests that skilled sculptors were not regularly employed for such work, let alone for finishing work, such as polishing and the carving of decorative mouldings, which are largely absent.[67] Given that libation holes appear to have been a required feature for most reliquaries in the Diocese of Oriens, this would suggest that sarcophagus reliquaries were not produced in Jerusalem or elsewhere in the region. In certain cases, again from the Holy Land, the internal arrangement has also been crudely modified.[68] Finally, finds of sarcophagus reliquaries in which one or more compartment has remained unused (almost all known cases are from the Diocese of Oriens) provide further indication that these were standardised imports adapted for local needs rather than bespoke products made locally for a particular purpose.[69]

As noted earlier, most sarcophagus reliquaries from Constantinople, the Balkans, Asia and Pontus do not possess a libation aperture. Finds with separate compartments are almost unknown. Instead, internal reliquary caskets often served to separate relics, while the use of relic crypts, *loculi* or *sepulchra* also facilitated the safe storage of multiple reliquaries under the same altar.[70] A significant number of sarcophagus reliquaries from these regions, at least 35%, are equipped with a sliding lid, while at least 11% possess a lift-off lid.

[66] Comte, *Les reliquaires* [see note 37], pp. 203-255.

[67] See, for example, the large sarcophagus reliquary from the North West church at Hippos Sussita (Segal *et al.*, *Hippos-Sussita. Fourth Season* [see note 33], pp. 26-27).

[68] In the reliquary excavated at Kfar Rami in Galilee, a separate stone divider has been inserted to split the interior into two compartments: see Y. Israeli – D. Mevorah (eds), *Cradle of Christianity. Weisbord Exhibition Pavilion, Spring 2000 - Winter 2001*, Jerusalem, 2000, p. 76. Traces inside a reliquary found at the Theotokos church on Mt. Nebo in Jordan show that an internal wall dividing was later removed: see B. Bagatti, *The Church from the Gentiles in Palestine: history and archaeology*, Jerusalem, 1971, p. 231, fig. 129, and S. Saller, *The Memorial of Moses on Mount Nebo,* Jerusalem, 1941, p. 101-103.

[69] For the example from Hesban, in Comte, *Les reliquaires* [see note 37], p. 207.

[70] See Comte, *Les reliquaires* [see note 37], p. 43.

Flat, sliding lids, found on a number of sarcophagus reliquaries, were a common feature of Late Roman *arces* ("arks"). These were caskets intended for precious objects such as jewellery, perfume or medicine, usually made of bone, ivory or wood.[71] They served to secure their contents and facilitate regular access, providing a clue to the direct forms of veneration prevalent in these regions. Flat, sliding lids were also a common feature of Jewish ossuaries, along with rosette decoration. Both features are sometimes found on sarcophagus reliquaries (see Fig. 11), suggesting that these objects may have been influenced by Jewish ossuaries.[72] The most popular form of sliding lids found on sarcophagus reliquaries, however, are of the gabled (pitched-roof) variety.

Sarcophagus reliquaries found in Constantinople, and its Diocese of Thrace exhibit the highest proportion of sliding lids, a minimum of 59%, while at least 4% of the region's finds clearly lack this feature. A distinct group of at least 18 sarcophagus reliquaries (58% of all sliding-lid examples) possess the distinctive, stylised recess in the centre of their lids mentioned above. In many cases, this recess is elegantly elongated (almond-shaped), and in virtually all cases has not been perforated.[73] It therefore merely serves to evoke a libation aperture symbolically, without actually providing for the practice.[74] All known reliquaries with this roof recess possess a sliding lid. A high proportion are made of brilliant white, fine

[71] KALINOWSKI, *Frühchristliche Reliquiare* [see note 43], p. 75. A small number of reliquaries of this type, made in these materials, have also survived, and include a bone casket from Čim in Bosnia (Anđelić, *Kasnoantička bazilika u Cimu*), another from Mariano Comense (G. SENA CHIESA – E. ARSLAN [eds], *Milano capitale dell'Impero Romano: 286-402 d. c.*, Milan, 1990, pp. 301-304), a wooden reliquary from the Sancta Sanctorum, believed to have come from Palestine, and dating from ca. 600 (P. LAUER, *Le trésor du Sancta Sanctorum*, in *Monuments et Mémoires*, 15 (1906), pp. 97-99), and three miniature caskets in gold, from Dzhanavara Tepe near Varna (MINCHEV, *Early Christian Reliquaries* [see note 43], pp. 16-17, no. 3), from Pula (K. WEITZMAN [ed.], *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century. Catalogue of the exhibition at the Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977 through February 12, 1978*, New York, 1979, p. 630, no. 568), and from Grado (G.-B. DE ROSSI, *Le insigni capselle reliquiare scoperte in Grado*, in *Bullettino di Archeologia Cristiana* [2nd Series], 3 [1872], pp. 156-158).

[72] The influence Jewish ossuaries, mostly found in Jerusalem and dating to the Second Temple Period, ca. 40 BC – AD 135, and their reuse as reliquaries has already been noted (see note 36). Examples that imitate the decoration of Jewish ossuaries include the limestone casket from Ain Beida in Algeria (Fig.11), now in the Louvre, believed to date to the 4th c. (BUSCHHAUSEN, *Reliquiare* [see note 43], pp. 314-315, C67), and the gypsum casket from Apamea, now in the Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Berlin, dated to the 5th- 6th c. (COMTE, *Les reliquaires* [see note 37], p. 374).

[73] This is the example from Torcello (see note 44), where the narrow, off-centre perforation appears to represent a later modification.

[74] KALINOWSKI, *Frühchristliche Reliquiare* [see note 43], pp. 102-104, uses the term "Pseudo-Libation reliquiare".

marble, carefully polished, sometimes with finely-carved decoration, such as upper and lower base mouldings and/or crosses (see Fig.6). These objects can be described as "elite" sarcophagus reliquaries and represent the finest known examples of the form surviving today. In many cases, their interior has been carefully and completely hollowed out into a single compartment, following the reliquary's outer contours. This space may have been intended to receive an inner casket of standard dimensions, perhaps a silver sarcophagus reliquary such as those found inside elite reliquaries at Varna and Cherson.[75] To date, sarcophagus reliquaries of this type have only been found *in situ* within a 400 km radius of Constantinople, a zone in which the majority of all sliding-lid reliquaries have also been discovered.[76] This would suggest that the principal production and use of these was at the imperial capital, where the greatest collection of relics in the Empire was also located.

Production and Fabric

To date, no clear consensus has emerged concerning the production of sarcophagus reliquaries. Noël Duval has proposed that sarcophagus reliquaries were often produced reusing marble as and when required, made simple due to their small size.[77] However, he also notes the standardisation of their shape throughout the eastern Mediterranean, suggesting a principal centre of production. Jean-Pierre Sodini, while describing Constantinople as the main exporter of sculpted marble in this period, is reluctant to ascribe a fixed source to the manufacture of marble sarcophagus reliquaries. Instead, he looks to what he describes as local, specialised productions located in the quarries and regional workshops of the eastern Mediterranean.[78] Marie-Christine Comte largely follows Sodini's evaluation, and while not supporting the concept of a single centre of production, remarks that sarcophagus reliquaries

[75] For the example at the National Museum of Archaelogy, Varna, found at nearby Dzhanavara, see Minchev, *Early Christian Reliquaries* [see note 43], p. 16, no. 2. For the example found at Cherson, see N. Belaev, *Le reliquaire de Chersonese*, in *Seminarium Kondakovianum III*, Prague, 1929, pp. 115-132.

[76] The two elite sarcophagus reliquaries from Venice (see note 44) appear to have been acquired from Constantinople as plunder following the city's sack in 1204.

[77] N. Duval – C. Metzger – D. Feissel, *Tables et reliquaires du Louvre*, in J. Jevtović (ed.), *Recueil du Musée National*, vol.15.1, Belgrade, 1996, pp. 311-322: 321.

[78] J.-P. Sodini, *Le commerce des marbres à l'époque protobyzantine*, in C. Abadie-Reynal (ed.), *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, Paris, 1989, pp. 163-186: 183; J.-P. Sodini, *Remarques sur la sculpture architecturale d'Attique, de Béotie et du Péloponnèse à l'époque paléochrétienne*, in *Bulletin de Correspondance Hellénique,* 101 (1977), pp. 423-450.

found in the Near East replicate forms attested at Constantinople, and proposes that the marble workshops of the capital were probably responsible for a number of the examples found in Anatolia, and also for a few of those found in Arabia and Palestine.[79] As for the remainder of marble sarcophagus reliquaries from the Holy Land, she proposes that these were fashioned in Jerusalem and other regional centres. Since marble was not commonly exploited in the Diocese of Oriens in this period, she suggests that the material from which these reliquaries were made was imported from Constantinople or from imperial quarries in nearby regions. John Bryan Ward-Perkins, meanwhile, has suggested that the major source of marble for sarcophagus reliquaries and most other newly-carved products exported within the Roman Empire in our period was the island of Proconnesus, in the Sea of Marmara, southwest of Constantinople.[80]

In Late Antiquity, marble was most extensively quarried in the Aegean and Western Asia Minor. The most active quarries were on the island of Proconnesus, its harbour providing easy access to cost-efficient transport by sea. Workshops on Proconnesus produced much of the marble church furniture that was exported in a prefabricated, transit-state to equip sanctuaries across the Empire, with Thasos and other quarries imitating the most highly demanded Proconnesian products.[81] Following the foundation of Constantinople in 330, quarrying continued at Proconnesus into the 7th c., satisfying the imperial capital's demand for freshly cut marble, while many of the Empire's other quarries fell into decline.[82]

If Ward-Perkins is correct, the production of Proconnesian marble products would provide valuable evidence for understanding the manufacture and circulation of sarcophagus reliquaries. As noted already, sarcophagus reliquaries recall the form and fabric of Proconnesian sarcophagi circulated along the coasts of the Aegean and Anatolia between the 2nd and 4th c.[83] The distribution of full-size Proconnesian sarcophagi in the eastern Mediterranean is comparable with that of the far smaller sarcophagus reliquaries that resemble them, suggesting that the latter may have been exported by sea in the same manner. Intriguingly, as well as producing sarcophagi, the island of Proconnesus was also the principal centre for the production of traditional

[79] COMTE, *Les reliquaires* [see note 37], p. 61.
[80] WARD-PERKINS, *Marble in Antiquity* [see note 40], p. 32.
[81] SODINI, *Le commerce des marbres* [see note 78], p. 165; WARD-PERKINS, *Marble in Antiquity* [see note 40], p. 32.
[82] J.-P. SODINI, *Marble and stoneworking in Byzantium, seventh–fifteenth centuries*, in A. LAIOU (ed.), *The Economic History of Byzantium: From the Seventh Through the Fifteenth Centuries*, vol. 1, Washington D.C., 2002, pp. 129-146: 135-6; WARD-PERKINS, *Marble in Antiquity* [see note 40], p. 32.
[83] WARD-PERKINS, *Marble in Antiquity* [see note 40], pp. 32-35.

ὀστοθῆκαι (or ossuaries) in the 2nd and 3rd centuries.[84] Objects of this type were particularly popular in the Dioceses of Asia and Pontus during the Roman Period, where numerous examples have been found, and where the term appears frequently in Greek inscriptions.[85] Like sarcophagi and sarcophagus reliquaries, these ossuaries were often produced and shipped in a transport state, and in many cases never received any additional finishing work. They were exported to cities along the coast of Anatolia, where local workshops also produced their own versions or imitations. Could the production of sarcophagus reliquaries have followed a similar pattern?

Close parallels with precedents such as these and the predominance of Proconnesian marble in our period would suggest that this could have been the principal material used for any central production of sarcophagus reliquaries. However, in order to confirm this, the actual fabric of these reliquaries must be examined, using both observational identification and scientific analysis.

Proconnesian marble is a medium-grain, white-grey marble, which is also characterised by the dark veins or banding that frequently traverse it. At least 16 known reliquaries are comprised of light or grey marble with dark banding. Of these, in all 4 cases where the marble has been identified, it has been published as Proconnesian marble.[86] As noted already, most sarcophagus reliquaries are made of white-grey marble. While this can also match the description of Proconnesian marble, many other marbles possess a similar appearance. Furthermore, Proconnesian marble is said to be of medium grain size, whereas many reliquaries (e.g. the elite sarcophagus reliquaries) are said to be made of fine, white marble. While experts have in certain cases identified the plain, white marble of certain sarcophagus reliquaries as Proconnesian by observation alone, it is now possible to differentiate between marbles of this type by using scientific analysis.[87]

The use of scientific methods to identify the provenance of ancient marbles is a field of research that is still in development. Petrological analysis,

[84] N. ASGARI, *Die Halbfabrikate kleinasiatischer Girlandensarkophage und ihre Herkunft*, in *Archäologischer Anzeiger*, 92 (1977), pp. 329-380.

[85] J. KUBIŃSKA, *Les monuments funéraires dans les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Warsaw, 1968, p. 64.

[86] These are as follows: 1. Louvre Museum, Inv. No. MA 3043 (DUVAL *et al.*, *Tables et reliquaires du Louvre* [see note 77], p. 320); 2. Adana Museum, without inventory number (AYDIN, *Lahit Formlu Rölikerer* [see note 43], p. 54, no. 3); 3. Silifke Museum, Inv. No. 121 (127) (AYDIN, *Lahit Formlu Rölikerer*, p. 68, no. 27); 4. Varna Museum of Archaoeology, Inv. No. III-522 (MINCHEV, *Early Christian Reliquaries* [see note 43], p. 41, no. 32 – a Proconnesian origin suggested for lid only).

[87] According to S. WALKER (private communication), the sarcophagus reliquary from Ampass (see note 58) appears to be made of white, medium-coarse Proconnesian marble.

including observation of a marble's appearance and characteristics, such as its average maximum grain size (M.G.S.), is just one of several approaches currently used. Stable isotope analysis is another form of testing that appears well-suited to artefacts of this type, being relatively cost-efficient and requiring only a few grams to be removed for sampling. However, given the problem of homogeneity among marbles from different sources, and with variations in a marble's grain and colour occurring within a single quarry site, a large database of samples is required to discriminate between groups and increase the statistical probability of a sample originating from a single source. As a result, stable isotope and petrological analysis can prove insufficient to discriminate between Proconnesian and, for example, Paros II marble. Whilst marbles such as these can be distinguished through chemical analysis of fluid inclusions, another method of provenance testing, this requires a larger sample (100g-150g), making sampling more problematic due to the small size of most reliquaries.[88] This may explain why stable isotope analysis remains the only form of invasive testing used to determine the provenance of sarcophagus reliquaries.

Stable isotope analysis has been applied to at least two white marble reliquaries, and in each case the result has indicated a Proconnesian origin.[89] One of these is an elite sarcophagus reliquary. Reliquaries of this kind are usually made of fine, white marble, and the example tested was no exception. Moreover, the fabric of another elite sarcophagus reliquary from Venice, looted from Constantinople in 1204, has also been published as fine, white Proconnesian marble.[90] This raises a question: how can such an identification be reconciled with the established characteristic of Proconnesian as a medium-grain marble?

[88] Dr. Walter Prochaska (personal communication). The author is grateful to Dr. Prochaska for sharing his expertise on the most recent advances in this field: W. Prochaska, *How to pinpoint the origin of white marbles – the different methods applied and case studies*, paper presented at RLAHA seminar, University of Oxford, 20 February 2013.

[89] One, said to have come from Constantinople, is now in the Museum of Fine Arts, Boston, Inv. No. MFA 64.703: see N. J. van der Merwe – J. J. Hermann Jr. – R. H. Tykot – R. Newman – N. Herz, *Stable carbon and oxygen isotope source tracing of marble sculptures in the Museum of Fine Arts, Boston and the Sackler Museum, Harvard*, in Y. Maniatis – N. Herz – Y. Basiakos (eds), *ASMOSIA III Athens: Transactions of the 3rd International Symposium of the Association for the Study of Marble and Other Stones used in Antiquity. The Study of Marble and Other Stones Used in Antiquity*, London, 1995, pp. 187-197: 192. The other, the elite sarcophagus reliquary from Torcello (Venice), may have come from Constantinople in 1204 under similar circumstances to the other reliquary of this type found in Venice (see note 44): see L. Lazzarini – B. Turi, *L'identificazione del marmo del reliquiario-sarcofagetto di Torcello*, in *Venezia Arti*, vol. 6 (1992), pp. 13-14.

[90] See note 44. G. Caputo – G. Gentile (eds), *Torcello – alle origini di Venezia tra Occidente e Oriente*, Venice, 2009, p. 16.

Marble is conventionally considered to be "fine" if its M.G.S. is approximately 2 millimetres or less.[91] Despite its general classification as a medium-grain marble, Proconnesian marble actually has an average M.G.S. of just less than 2mm, low enough for it to appear of "fine" quality.[92] As noted above, the quarries of Thasos were known to imitate popular Proconnesian products during our period. Thasos also produced an almost pure white marble of medium to fine-grain (1.84mm M.G.S.).[93] While Thasos, or even Paros, should not be discounted a possible source of marble for at least some sarcophagus reliquaries, there is no evidence as yet to connect these quarries with the production of these caskets. Meanwhile, although marble from Proconnesus is typically characterised by the dark bands that traverse it, sufficient space can exist between these to allow blocks of plain, pale marble to be quarried. Another explanation presented itself with the discovery that a little-known, fine-grain white marble was in fact quarried at Proconnesus, to the east of the island's main harbour and in the extreme west of the quarrying area.[94]

Given the results of scientific analysis, parallels with earlier productions of sarcophagi and ossuaries, and the overall prevalence of Proconnesian marble products during this period, it would seem reasonable to conclude that Ward-Perkins was correct in suggesting that Proconnesus provided the principal source of the white and light-grey marbles from which the majority of marble sarcophagus reliquaries are made (95 out of the 116 caskets for which the appearance of the stone is specified). These would include those traversed with darker bands or veins, as well as the 15 white stone reliquaries made of stone variously described as onyx, white alabaster or gypsum, easily confused with fine, white marble, and occasionally identified as the fabric of elite sarcophagus reliquaries.[95]

[91] C. Gorgoni – L. Lazzarini – P. Pallante – B. Turi, *An updated and detailed mineropetrographic and C-O stable isotopic reference database for the main Mediterranean marbles used in antiquity*, in J. J. Herrmann Jr. – N. Herz – R. Newman (eds), *ASMOSIA V: Proceedings of the Fifth International Conference of the Association for the Study of Marble and Other Stones in Antiquity, Museum of Fine Arts, Boston, 1998. Interdisciplinary Studies on Ancient Stone*, London, 2002, pp. 115-131: 115, 117.

[92] D. Attanasio – M. Brilli – N. Ogle, *The Isotopic Signature of Classical Marbles*, Rome, 2006, p. 201.

[93] Attanasio, *Ancient White Marbles: Analysis and Identification by Paramagnetic Resonance Spectroscopy*, Rome, 2003, p. 201.

[94] Attanasio, *Ancient White Marbles* [see note 93], p. 200.

[95] Such identifications rely not on chemical analysis (marble can be clearly differentiated by its reaction to hydrochloric acid, for example) but on observation, which is unreliable given that their similar appearance. Nevertheless, it has been proposed that local sources of alabaster / gypsum may have provided the material for the several of the 9 sarcophagus reliquaries found in the Near East. See Comte, *Les reliquaires* [see note 37], p. 255.

The remaining sarcophagus reliquaries for which a fabric has been documented consist of 7 examples fashioned from coloured marbles, 24 from limestone, 3 from basalt and 38 from unidentified stone. This would suggest that a mixed system existed, in which a standardised production of sarcophagus reliquaries in a basic, transport form, predominantly in Proconnesian marble and intended for commercial export, prevailed, complemented by regional imitations in a range of available stones (including imported marbles).

Having argued that the majority of sarcophagus reliquaries were part of a centralised production in Proconnesian marble, their place of manufacture, mode of distribution and date remain to be determined. From her study of the quarries, Asgari has observed that although imperial workshops existed within the Proconnesian quarries during the reign of Theodosius I, producing specially-commissioned projects such as triumphal columns, these did not handle mass-productions of the type that had made the island famous in antiquity.[96] Furthermore, from the absence of fully-finished works among finds at Proconnesus that are of 6th c. date, she concludes that the workshops of Proconnesus were no longer active from that time, and finished works were shaped and decorated at Constantinople.[97] Proconnesian forms missing from the archaeological record at the quarries, such as sarcophagus reliquaries, are assumed to have been made entirely at Constantinople.[98] Marble waste cores excavated at the church of St Polyeuktos, in the heart of the Byzantine capital, attest to the carving of marble objects, such as impost capitals, in the city during the period 524-527.[99] This corresponds with the earliest dated finds of marble sarcophagus reliquaries in Palestine and the eastern provinces.[100] Meanwhile, Constantinople itself has produced the highest localised concentration of sarcophagus reliquaries.[101] Examples found there at various stages of production and decoration, including finely-finished, "elite" forms with variant features, further suggest that

[96] N. Asgari, *The Proconnesian production of architectural elements in Late Antiquity, based on evidence from the marble quarries*, in C. Mango – G. Dagron – G. Greatrex (eds), *Constantinople and its Hinterland: Papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993*, Aldershot, 1995, pp. 263-288: 267.

[97] *Ibidem.*

[98] Asgari, *The Proconnesian production of architectural elements in late antiquity* [see note 96], p. 275.

[99] R. M. Harrison (ed.), *Excavations at Saraçhane in Istanbul, I. The Excavations, Structures, Architectural Decoration, Small Finds, Coins, Bones, and Molluscs*, Princeton, 1986, pp. 163, 414.

[100] See note 51.

[101] Although finds from Jerusalem and its surrounding regions slightly outnumber the 8 sarcophagus reliquaries attributed to Constantinople (see Fig. 4), only 5 of these have been found within Jerusalem itself.

sarcophagus reliquaries were principally produced at Constantinople, mainly from Proconnesian marble.[102]

Reliquaries of the New Jerusalem in Mesopotamia

Before concluding this survey of the material evidence, there is one further aspect to consider. A unique group of artefacts in the Near East provides important information about the early development of the sarcophagus reliquary. The group comprises of at least 5 reliquaries (see Fig. 7) from the cathedral church of Amida (modern Diyarbakir), and at least 3 larger examples from nearby Mayafariqin (modern Silvan), now in the collection of Diyarbakir Museum. Unlike most sarcophagus reliquaries, they are made not of white marble, but of a local, cherry-coloured conglomerate stone. At least one of the reliquaries from Amida appears to be a libation reliquary, while at least one of those from Mayafariqin lacks a libation aperture.[103] Sarcophagus reliquaries of coloured stone are rare, and many of these objects display the high level of craftsmanship and decoration associated with highly-polished, elite sarcophagi and sarcophagus reliquaries, rare in regions remote from the capital. No other sarcophagus reliquaries have been found so far east, in a region at the very edges of the Byzantine Empire, and such a high concentration is extremely rare outside major centres like Constantinople and Jerusalem. Nevertheless, using the written sources, it is possible to explain the presence of such artefacts on the Empire's eastern frontier.

[102] For an example found in Constantinople of what appears to be a sliding-lid reliquary that is half-way through the finishing process, roughly finished in white marble, with guidelines traced for moulding decoration that is still to be completed, and massive *acroteria* that are still to be polished down, see Eyice, *Anadoluve Istanbul'da lahit biçiminde rölik mahfazaları* [see note 43], pp. 107 / 137-138, no. 18, fig. 20. For a finely-finished example in white marble found in Constantinople, with sliding lid, moulding decoration, an almond-shaped roof-recess and a cross carved on the slope of its roof, see Eyice, *Anadoluve Istanbul'da lahit biçiminde rölik mahfazaları*, p. 107-108 / 137, no. 17, fig. 19. At least four other white marble reliquaries of this type have been recovered Constantinople, at least three from church deposits (the South Church of the Pantocrator, St George of the Mangana and St Andrew in Krisei): see Aydin, *Lahit Formlu Rölikerle* [see note 43], pp. 58-60: nos. 9, 11, 12, 13. See also A. Müfit, *Erwerbungsbericht des Antikenmuseums zu Istanbul seit 1914*, in *Archäologischer Anzeiger*, 46 (1931), coll. 173-210: 175-6. As noted above, an elite sarcophagus reliquary from Venice is believed to come from Constantinople (see note 44), as is the sarcophagus reliquary, made from Proconnesian marble in the Museum of Fine Arts, Boston (van der Merwe *et al.*, *Stable carbon and oxygen isotope source tracing* [see note 89], p. 192).

[103] The lid of a libation reliquary with a round orifice carved in its centre is embedded in the wall of Amida Cathedral. For the lack of such an aperture in one of the examples from Mayafariqin, see G. Bell – M. Mundell Mango, *The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin, with introduction and notes by M. Mundell Mango*, London, 1982, p. 130.

In ca. 410, the monk Maruthas, a native of Mayafariqin, returned with Bishop Acacius of Amida from an embassy to the Persian court on behalf of the Byzantine emperor Theodosius II.[104] In addition to receiving the relics of Persian martyrs, Maruthas is said to have received permission from Theodosius to collect "relics from all the saints in his empire" to make Martyropolis a major Christian centre, after the pattern of the New Jerusalem.[105] By ca. 430, the Georgian noble, Peter the Iberian, was able to venerate bones of the Persian Martyrs at Constantinople, in what appears to have been a sarcophagus reliquary, which is also compared to the Ark of the Covenant.[106] In ca. 420, Mayafariqin was renamed and elevated to the status of an episcopal see to honour Maruthas, who became its first bishop. The fact that Amida and Mayafariqin were the home towns of the two members of this successful embassy would seem to explain the presence in both places of sarcophagus reliquaries, unknown elsewhere in the region but in use at Constantinople, which would therefore date to 410-420.

In collecting relics from across the empire, Maruthas would clearly have been following the precedent set by the imperial authorities at Constantinople, who also made resources available for the development of Martyropolis, a strategically important city close to the frontier with Persia. One might expect that this included the use of craftsmen skilled in the styles of the capital, and the use of the same reliquary types used to transfer and store relics at Constantinople, where it appears they were also used to contain the relics recovered by Maruthas from Persia. Maruthas himself is even said to have commissioned at least one reliquary of "dark marble" to hold a relic of Joshua's blood, acquired from Constantinople.[107] The presence of these objects can thus be explained within the context of an act of imperial investment under Theodosius II (408-450). While some or all of these could also date from the city's re-dedication as Justinianopolis under Justinian I (527-565), in keeping with the chronology of what is currently the earliest dated sarcophagus reliquary from the Diocese of Oriens (ca. 527), the caskets from Amida Cathedral represent an exceptional find.[108] They exhibit certain features that are unusual even among elite sarcophagus reliquaries (taller than

[104] Socrates VII.8 (*PG* 67, coll. 752-753). See E. FOWDEN, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Los Angeles, 1999, pp. 52-56.

[105] Ł. ALIŠAN (ed.), *Vark' ewvkayabanut' iwnk' srboc' hatentir k 'alealk' icarentrac' (Vitae et passiones sanctorum)*, vol. 1, Venice, 1874, pp. 17-32: 29. See also R. MARCUS (tr.), *The Armenian Life of Marutha of Maipherkat*, in *Harvard Theological Review*, 25 (1932), pp. 47-71: 67-68.

[106] John Rufus, *Life of Peter the Iberian* XXVI, XXXIV, in RAABE, *Vita Petri Iberi* [see note 11], pp. 16, 23-24.

[107] See BELL – MUNDELL MANGO, *Tur 'Abdin* [see note 103], pp. 129-130.

[108] See note 51.

average lids, deep-red colour, lift-off lids and, in some cases, larger size), but closely resemble the sarcophagi in which the city's sovereigns and their consorts were laid to rest in the Church of the Holy Apostles (see Fig. 8).

These similarities, which also include carved moulding and cross decoration, have been noted by Mundell Mango, who has proposed that these sarcophagus reliquaries seem to have been inspired by imperial sarcophagi produced between 337 and 457 (from the funeral of Constantine to that of Marcian) were made of porphyry, while those from 474 to 491 (those of Leo I and Zeno) were made of green stone, such as *verde antico*, a conglomerate from Thessaly.[109] The choice thereafter appears to have been mainly between green stones of this type and white marbles, with white Proconnesian marble figuring prominently from the 6th c.[110] This is an important connection, since it has been proposed here that the majority of sarcophagus reliquaries were produced in white marble, in many cases probably Proconnesian. Alongside white Proconnesian marble, one of the principal materials used for imperial sarcophagi after 457 was *verde antico*. The existence of several sarcophagus reliquaries made of this stone also mirrors its use for imperial sarcophagi.[111] The connection between Constantinople's imperial sarcophagi and sarcophagus reliquaries is further supported by the existence of two unusually tall, finely-carved sarcophagus reliquaries in Istanbul Museum (one found in Constantinople, the other of unknown provenance) and another at nearby Nicaea (modern Iznik).[112] All are made of fine, white marble, and like the reliquaries from Amida and Mayafariqin imitate the proportions of the imperial sarcophagi more closely than do other sarcophagus reliquaries. That from Nicaea possesses a lift-off lid, while the others appear to be of the sliding-lid variety, one with a roof recess. All three reliquaries possess both upper and lower mouldings, resembling those found on imperial sarcophagi.

[109] BELL – MUNDELL MANGO, *Tur 'Abdin* [see note 103], p. 130. Some of these imperial sarcophagi now stand outside Istanbul's Archaeology Museum, and in the atrium of Hagia Eirene.

[110] See BELL – MUNDELL MANGO, *Tur 'Abdin* [see note 103], p. 130; P. GRIERSON, *The tombs and obits of the Byzantine emperors (337-1042); with an additional note by C. Mango and I. Ševčenko*, in *DOP*, 16 (1962), pp. 47-49, 53. Proconnesian was used for the sarcophagi of Justin II and his wife Sophia in 574, Constantine III in 641, Leo III in 741, while fine, white marble, possibly Proconnesian, may also have been used for those of Justinian in 565, his wife Theodora in 548, Tiberius II Constantine 582, and Heraclius I in 641.

[111] Fragments of *verde antico* sarcophagus reliquaries have been discovered at Apamea in Syria, dated to 527-565 (J. NAPOLEONE – LEMAIRE – J. C. BALTY, *Fouilles d'Apamée de Syrie*, I, 1: *L'église à atrium de la Grande Colonnade*, Brussels, 1969, pp. 57-64, fig. 15) and at Amorium in Anatolia (C. S. LIGHTFOOT – E. A. IVISON, *Amorium excavations 1994, the seventh preliminary report*, in *Anatolian Studies*, 45 [1995], pp. 105-136: 112).

[112] EYICE, *Anadoluve Istanbul'da lahit biçiminde rölik mahfazaları* [see note 43], p. 99 / 129 , no. 2 (Iznik); p. 107 / 136, no. 17 (Istanbul); p. 107-108 / 138, no. 19 (Istanbul).

The lids of all three are decorated with carved crosses, which appear in the triangle of their gable ends. As Mundell Mango points out, this is a common feature of porphyry sarcophagi (4th c. and to mid-5th c.).[113] Furthermore, the cross carved on the Nicaea reliquary appears to have been intended for a bronze encrustation, a feature rare on sarcophagus reliquaries, but more common on imperial sarcophagi.

The collection of reliquaries of cherry-coloured marble from Amida Cathedral, which closely imitate porphyry sarcophagi, may thus date to before ca. 474, after which time the imperial sarcophagi of this colour ceased to be popular. Such a conclusion would also be supported by the circumstances surrounding the foundation of Martyropolis in ca. 420 under Theodosius II. This would therefore signify that sarcophagus reliquaries were produced in the image of Constantinople's imperial sarcophagi during the Theodosian Period. To explore this connection further, however, one must turn again to the written sources which survive from this period.

Sarcophagus Reliquaries in The Written Sources

Written accounts from the period also connect the earliest sarcophagus reliquaries with Constantinople's imperial elite. The historian Sozomen, writing only a few decades later, describes an event in 391, when the Emperor Theodosius removed a relic of the head of John the Baptist from its shrine at Cosilaos, a village in the vicinity of Pantichium, close to Constantinople.[114] He enclosed it in a portable reliquary, wrapped it in a cloak of imperial purple and carried it off to the Hebdomon, just outside Constantinople, where he built a magnificent church to enshrine it. Theodosius' action of wrapping the reliquary with its contents in imperial purple, thereby appropriating it and identifying it as an imperial object, not only evokes the porphyry sarcophagi used for imperial burials in this period, but also created a parallel with imperial funeral ceremonies, in which the coffin was wrapped in a purple shroud during its burial processions into Constantinople.[115] The material evidence confirms that this was not an isolated instance: in at least one case, remains of purple cloth have been recovered from the interior of a sarcophagus reliquary, where they served to wrap the relics of saints.[116]

[113] Bell - Mundell Mango, *Tur 'Abdin* [see note 103], p. 130.
[114] Sozomen VII.21 (*PG* 67, coll. 1482-1486).
[115] This is seen in the funerals of Constantine, see Eusebius, *Vita Constantini* IV.66 (*GCS*, 7, p. 145), and of Constantius II, see Philostorgius, *Historia Ecclesiastica* VI.6 (*GCS*, 21, p. 74).
[116] Sena Chiesa – Arslan, *Milano* [see note 71], p. 302.

Theodosius I was not the first emperor to use relics to redefine and sacralise the identity of Roman imperial power, connecting the holy power of saints and relics with the earthly rule of the Caesars by wrapping them in the insignia of imperial power, both through the use of iconography and, in this case, even literally. From 312, Constantine had begun this process by fusing the Christian image of the Cross with aspects of his own imperial authority, incorporating the cruciform *Chrismon* symbol into his imperial battle standard, the *labarum*, and decorating the ceiling of his private chambers in the imperial palace at Constantinople with the image of a *Crux Gemmata*, a cross clad in gold and studded with gems – the trappings of imperial wealth and power.[117]

The ceremonial translation of relics into Constantinople could draw also upon a number of ceremonial processions, not only those held to mark the emperors' funerals, but also those to celebrate their arrival (*adventus*) in the city and the triumphs that celebrated their victories. The parading into the city of a human head, even that of a saint like John the Baptist, marked an important development from the veneration of the Wood of the Cross, which had presented a less problematic material to handle, divide, and circulate. However, such transfers were perfectly congruent with the practices associated with Roman triumphs and the cult of imperial victory, where the suppression of a defeated usurper regularly involved the display of their severed head as testimony (or "μαρτυρία") of their demise and to discourage would-be rebels.[118] Theodosius I himself arranged for the parade of the heads of at least two of his dead rivals, Magnus Maximus (in 388) and Eugenius (in ca. 393).[119] However, rather than being brandished ingloriously at the end of a spear, the use of a reliquary and a shroud of imperial purple lent the dignity of an imperial funeral to the translation of the Baptist's head.

[117] Eusebius, *Vita Constantini* III.49 (*GCS*, 7, p. 98).

[118] See M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, 1990, p. 46.

[119] R. A. B. Mynors (ed.), *Panegyrici Latini*, 2.41.2, 2.45.2, in C. E. V. Nixon – B. S. Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*, Berkeley, 1994, pp. 508, 512 (head of Magnus Maximus taken in 388 and its display); McCormick, *Eternal Victory* [see note 118], p. 45 (head of Eugenius sent around Italy). See also McCormick, *Eternal Victory*, p. 36, and *Panegyrici Latini* XII.18.3, pp. 603-604 (head of Maxentius paraded into Rome by Constantine in 312), p. 40 (head of Magnentius sent around the provinces by Constantius II), p. 41 (head of Procopius sent to Gaul and back by Valens), p. 48 (head of Rufinus paraded through Constantinople in 395), p. 51 (head of Gainas paraded through Constantinople in 401), p. 56 (heads of Constantine III, Jovinus and Sebastian carried into Ravenna in triumph in 411-412), p. 60 (head of Dengezich, son of Attila, paraded through Constantinople and set up outside the walls in 469; heads of Isaurian usurpers Ilus and Leontius paraded by Zeno through Constantinople to the Hippodrome in 488 and set up at church of St Conon in Sykae), p. 61 (heads of Isaurian rebel leaders paraded through Constantinople to the Hippodrome in 498).

This connection is made clear in later evidence for translations of newly-arrived relics into the city, with the reliquaries travelling in the imperial carriage and the reigning emperor leading the procession on foot.[120] This seems to suggest that the form of casket first adopted by Constantinople's emperors for the translation of the head of John the Baptist in 391 resembled an imperial sarcophagus, and consisted of thus most probably an imperforate sarcophagus reliquary with a lift-off lid.

The principal reason for identifying the casket used by Theodosius as a sarcophagus reliquary is that the words used to describe it, *θήκη* and *σορός* (meaning *casket, coffin,* or *reliquary*), are used again by the same author to describe another marble reliquary discovered at Constantinople in 434-438 by the empress Pulcheria herself, dating to the period ca. 390-410.[121] This is clearly and carefully described as a libation reliquary. It had a perforation in its lid, was filled with sweet-smelling oil and contained two silver reliquaries, within which were found relics of the Forty Martyrs. These correspond with the silver reliquaries, usually found to contain human remains, that have been discovered inside sarcophagus reliquaries of all types. Such a find, comprising of a silver reliquary inside a marble sarcophagus reliquary and similarly dated to the late 4th – 5th c., was also made at Thessaloniki, a city not far from Constantinople and also an imperial residence during the reign of Theodosius I.[122] This is currently the earliest dated find of a sarcophagus reliquary, and would confirm that such objects were indeed employed in the region during the Theodosian Period (379-450).

The libation reliquary of the Forty Martyrs was found inside the burial crypt of Eusebia, a wealthy deaconess, built on her property in the suburbs of Constantinople, which she had bequeathed to a community of monks of the Macedonian sect, on the understanding that they would bury her there with the relics. The monks fulfilled their vow, but made special arrangements to maintain access to the relics: the tomb became an accessible crypt, a flat lid was provided for Eusebia's coffin, which could apparently double as an altar table, and a perforation was made through its surface and the lid of the reliquary to allow for the pouring of libations onto the relics themselves. This method of veneration is described as something unusual and potentially illicit. As observed above, reliquaries and altars of this type are almost unknown in these

[120] For the funerals of Constantine and Constantius II, see note 115; for Justinian's procession on foot at the dedication of Hagia Sophia in 537, see Theophanes A.M. 6030 (*CSHB* 43, p. 338). For the use of the imperial carriage, see below.

[121] Sozomen IX.2 (*PG* 67, coll. 1598-1602).

[122] See note 46. For another example of a silver reliquary, this time found inside a libation sarcophagus reliquary, see B. Lawlor, *The 1978 Excavation of the Hesban North Church*, in *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, 24 (1980), pp. 95-105: 103.

regions, but are exceedingly common in Palestine. The mention of a community of Macedonian monks is intriguing, since it recalls details concerning the transfer of relics of John the Baptist by Theodosius I to Constantinople from nearby Cosilaos. The relics had been guarded there by monks of this same sect, who had settled in Jerusalem, and in the period 364-378 had moved to Cilicia, also within the Diocese of Oriens, and then to Cosilaos, close to Constantinople, bringing the relics with them.[123] Such a connection with Palestine and Jerusalem could explain the presence of a libation reliquary, unusual for this region, in Eusebia's crypt.

The fact that Eusebia had possessed relics of the Forty Martyrs is also significant. Around this same time, Gaudentius, Bishop of Brescia (387-410), received relics of these saints from two abbesses, said to be nieces of Basil, Bishop of Caesarea in Cappadocia, when he visited Caesarea on his way to the Holy Land.[124] The Forty Martyrs had been soldiers from the XII Legion, who suffered martyrdom in ca. 320 at Sebaste (Sivas), in central Anatolia. Their bodies were burned to ashes and cast into a river. However, Christians collected some of their remains as relics, which came to be distributed among a number of cities. In ca. 350, a wealthy Christian family from the region, the parents of Basil of Caesarea, and his brother Gregory, Bishop of Nyssa in Cappadocia, acquired a portion of the ashes for a sanctuary on their estate at Ibora, in Pontus, 166 km from Sebaste.[125] Gregory describes the relics being deposited in the church when he was young (he was born ca. 335), inside a coffin or casket, which Gregory also describes as a *θήκη*, or also as a *λάρναξ*.[126] In the same text, Gregory promises to bury a portion of their ashes within the tomb of his parents on the same estate in Pontus, since he believed that this would ensure that the resurrection of their bodies would take place alongside that of the saints. It would therefore appear that while the design of sarcophagus reliquaries that had become standardised by the 6th c. may have been inspired by reliquaries that resembled imperial sarcophagi, these earlier reliquary caskets in turn followed an existing tradition, practiced by the Christian elite in the region, of using urns and ossuaries for the transfer and storage of human relics. This would further support the connection made earlier between the production of sarcophagus reliquaries and that of ossuaries at Proconnesus.

Following Pulcheria's discovery of the relics of the Forty Martyrs, the empress took possession of the relics and provided them with a precious

[123] Sozomen VII.21 (*PG* 67, coll. 1482-1486).

[124] Gaudentius, *Tractatus* 17.15-37 (*CSEL* 68, p. 144-150).

[125] A. Silvas, *Gregory of Nyssa: the Letters*, Leiden, 2007, pp. 5-6. Gregory of Nyssa, *In XL Martyres II* (*PG* 46, coll. 773-788).

[126] Gregory of Nyssa, *In XL Martyres II* (*PG* 46, coll. 784-785).

casket of her own.[127] This was presumably the same casket that was used to convey the relics for their deposition under the altar of the church of St Thyrsus, next to that saint's own relics, in a procession accompanied by the chanting of psalms described in the same source. Another contemporary source from Constantinople, the *Chronicon Paschale*, recounts how relics of both John the Baptist's father, Zacharias, and of Joseph, son of Jacob, were also paraded through Constantinople upon their arrival at the city's Chalcedonian jetty in 415, to be deposited in the cathedral, Hagia Sophia, at its inauguration.[128] The relics were contained in two separate caskets, held upon the knees of the Patriarch, Atticus and Moses, bishop of Antaradus in Phoenicia, each seated in a carriage drawn by mules. A similar procession is described at the transfer of relics of Sts. Andrew, Luke and Timothy for the rededication of the Holy Apostles church, Constantinople's imperial mausoleum, on 28 June 550, in which the city's Patriarch, Menas, rode in a golden imperial carriage, carrying the relics on his knees in three reliquaries (described, like the reliquaries used by Theodosius I and Eusebia in Sozomen's account, as *θήκας*).[129] In 551, for the transfer of unidentified relics for the dedication of St Eirene in Sykae, the suburb that lay across the Golden Horn, the Patriarch was accompanied in the imperial carriage by Apollinarius, Patriarch of Alexandria, with the relics again held upon their knees.[130] If the same form of reliquary was used by the imperial authorities in each case, one might expect this to be an artefact commissioned from an imperial workshop. This certainly appears to have been the case with the reliquary offered by Pulcheria for the deposition of relics of the Forty Martyrs. Was this a sarcophagus reliquary? Whereas the written sources do not clearly describe the type of casket used for these imperial relic translations, there exists other evidence that does.

[127] Sozomen IX.2 (*PG* 67, coll. 1598-1602).

[128] *Chronicon Paschale* A.D. 415 (*CSHB* 12, pp. 572-573).

[129] Theophanes, *Chronographia* A.M. 6042 (*CSHB* 43, p. 352); Malalas, *Chronographia* 18.109, (*CSHB* 32, p. 484). Cf. M. MAAS (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, 2005, p. 79.

[130] Theophanes, *Chronographia* A.M. 6044 (*CSHB* 43, p. 353). Cf. Malalas, *Chronographia* 18.113 (*CSHB* 32, p. 486). For the rededication of the Hagia Sophia on 24 December 562, the Patriarch Eutychius (552-565 and 577-582) held vigil at the church of St Plato and then boarded a golden carriage to join the emperor in the procession to the cathedral. This time, however, he held upon his knees not a reliquary but a book of the holy Gospels, which he held up during the dedication service. See Malalas, *Chronographia* 18.143 (*CSHB* 32, p. 495); Theophanes, *Chronographia* A.M. 6055 (*CSHB* 43, p. 369). Cf. J. WORTLEY, *Relics and the Great Church*, in *BZ*, 99.2 (2007), pp. 631-647: 636. It is conceivable that the re-dedication of Hagia Sophia by Patriarch Menas on 27 December 537, in which the emperor Justinian led the procession on foot, probably followed the same pattern: see Theophanes, *Chronographia* A.M. 6030 (*CSHB* 43, p. 338). Cf. Malalas, *Chronographia* 18.86 (*CSHB* 32, p. 479).

Picturing Reliquaries: The Trier Ivory and the Madrid Skylitzes

The Trier Ivory Panel depicts a procession that matches precisely those described in the written sources.[131] Two figures in ecclesiastic robes are portrayed riding through the crowded streets of Constantinople in an ornate carriage, in an imperial procession that approaches a newly built church, where an empress awaits their arrival. The reliquary they hold is clearly identifiable as a sarcophagus reliquary with a gabled lid, plain and unadorned.

The Panel consists of a single piece of ivory (26.1 cm × 13.1 cm × 2.3 cm), and carved in high relief to a depth of 2 cm. It would have adorned a wooden object, possibly a reliquary, such as the Brescia Casket. While the Ivory's shape and style is unusual and its origin uncertain, it is generally accepted as an important work of Byzantine art, produced in Constantinople.[132]

Various dates have been proposed for the Trier Ivory, ranging between the 5th and 9th centuries.[133] Brubaker's dating of the Ivory's style is convincing, although, as she admits, while ivories from the later 9th and early 10th c. (the Palazzo Venezia Casket and Sceptre of Leo III) provide the closest parallels, there exists no exact match for the style of the Trier Ivory, which is carved in much higher relief.[134] The two periods of Byzantine Iconoclasm (726-780 and 814-842) have largely resulted in the absence of comparable objects, making stylistic dating difficult.[135] This may mean that

[131] An illustration from a lost chronicle of the 4th-5th c. showing the arrival of relics of Sts Andrew and Luke in 336 unfortunately lacks sufficient detail to be useful in this regard. See H. Lietzmann, *Ein Blatt aus einer antiken Weltchronik*, in R. P. Casey – S. Lake – A. K. Lake (eds), *Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake by Pupils, Colleagues and Friends*, London, 1937, pp. 339-348.

[132] The Ivory was purchased at Antwerp in 1826 for the Cathedral of Trier, whence it is considered to have been looted during the Napoleonic Wars. See P. Niewohner, *Historisch-topographische Überlegungen zum Trierer Prozessionselfenbein, dem Christusbild an der Chalke, Kaiserin Irenes Triumph im Bilderstreit und der Euphemia kirche am Hippodrom*, in *Millennium*, 11 (2014), pp. 261-288: 282, where it is argued that the Ivory may figure in the Cathedral inventory of 1238 and have been acquired from Constantinople during or after the Fourth Crusade. A near-exact replica is preserved in the Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Mainz.

[133] K. G. Holum – G. Vikan, *The Trier Ivory, Adventus ceremonial, and the relics of St. Stephen*, in *DOP*, 33 (1979), p. 133. Other studies include S. Spain, *The translation of relics icon, Trier*, in *DOP*, 31 (1977), pp. 279-304; J. Wortley, *The Trier Ivory reconsidered*, in *GRBS*, 21 (1980), pp. 381-394; L. Brubaker, *The Chalke Gate, the construction of the past, and the Trier Ivory,* in *BMGS*, 23 (1999), pp. 258-285; J. Haldon – B. Ward-Perkins, *Evidence from Rome for the image of Christ on the Chalke gate in Constantinople*, in *BMGS*, 23 (1999), pp. 286-296; P. Niewohner, *Historisch-topographische Überlegungen* [see note 132].

[134] Brubaker, *The Chalke Gate* [see note 133], pp. 274-276; L. Brubaker – P. Horden, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*, Cambridge, 2011, pp. 132-134.

[135] Cf. The Fieschi-Morgan Staurotheque (early 9th c.). See H. Evans – W. Wixom, *The Glory of Byzantium: Art And Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843-1261*, New York, 1997, pp. 74-75, no. 34.

the Ivory could date to either to the years 780-814, the interval between the two periods of Iconoclasm, or to the period after icons made their return in 843. Brubaker also points out that the female association with sanctity expressed in the Ivory would have been particularly appropriate in those periods, especially during Eirene's regency and sole rule (797-802).[136] It is probably around this time that the Ivory was produced.

Having settled upon a likely chronology for the execution of the Ivory, one must turn to the object itself for clues concerning its subject. It is generally asserted that this concerns the translation of the relic of St Stephen's arm to the church of St Stephen in Daphne by the empress Pulcheria, as argued by Vikan and Holum.[137] Their argument is based primarily on the account in Theophanes (ca. 760-818), which provides the closest written parallel for the image represented on the Ivory.[138] While it is tempting to use this image to deduce as much information as possible about the event and the period, it is clear that the Ivory was intended primarily as a work of art, rather than as an historically accurate representation.[139] The artistic licence that is manifest in the Trier Ivory makes an exact identification of its subject unsafe. Elements such as the imperial crown and fibula would have appeared suitably archaic to an artist of the 8th or 9th c. but are in fact considered anachronistic for a scene from the 5th c., while the relief bust of Christ, presumably the image of Christ Chalkites that was famously removed during Iconoclasm, can presumably be dated no earlier than Justinian's reconstruction of the Chalke in 532.[140]

The Trier Ivory thus presents an intriguing mix of evidence. It suggests that by the Middle Byzantine Period, the sarcophagus reliquary was regarded as a prestigious, iconic object, recognisable as the receptacle of choice in earlier centuries for the official transfer of relics into the city, and closely connected with Constantinople's emperor, its Church, and the imperial production of high-status artefacts. From this, and from the other evidence discussed above, one may conclude that the imperial caskets mentioned in the above sources, commissioned by Theodosius, Pulcheria and Justinian and presumably produced by imperial workshops in Constantinople, were also sarcophagus reliquaries.

Like the Trier Ivory, the majority of the miniature illustrations of the 12th c. Madrid manuscript of the *Synopsis Historiarum* of the 11th c. Byzantine historian John Skylitzes depict events earlier than the period in which

136 BRUBAKER, *The Chalke Gate* [see note 133], p. 277.
137 HOLUM – VIKAN, *The Trier Ivory* [see note 133], p. 133.
138 Theophanes A.M. 5920 (*CSHB* 43, pp. 133-134).
139 See WORTLEY, *The Trier Ivory* [see note 133], p. 392.
140 SPAIN, *The translation of relics icon* [see note 133], pp. 283-285, dates the form of the emperor's fibula to the 6th c. and that of his crown to the 7th c.

it was produced.[141] Golden reliquary boxes with pointed lids, perhaps intended to represent sarcophagus reliquaries, are depicted repeatedly.[142] They recall the golden reliquary "ark" used by Peter the Iberian for relics of the Persian Martyrs in ca. 430.[143] The precious fabric of such caskets may explain why few reliquaries of this type have survived to the present day. Only one gold sarcophagus reliquary is known today, said to have been found in Macedonia and now in the Menil Collection, Houston, U.S.A.[144] A small number of silver sarcophagus reliquaries have also been discovered. Their distribution resembles that of elite marble sarcophagus reliquaries, and in at least two cases silver sarcophagus reliquaries have been found inside these.[145] The pattern of their distribution would therefore suggest that both elite marble and precious metal sarcophagus reliquaries were principally produced and used within the orbit of Constantinople.

Inside the Ark: Silver Reliquaries

While silver sarcophagus reliquaries are relatively rare, silver caskets in a range of shapes are frequently found inside all types of marble sarcophagus reliquaries. Like marble sarcophagus reliquaries, they developed over the 4th c. from traditional forms used by the elite to standardised products found in churches across the Eastern Empire. Most comprise of elliptical silver caskets, often referred to as *capsellae* (see Fig. 9). These appear to have been based on an elliptical form of *pyxis* (a type of casket with a separate lift-off lid, used to store cosmetics or other precious things).[146] By the end of the 5th c., it appears that a standard type had developed, featuring a fully convex lid. This had begun to be regularly produced by the state for

[141] Cf. Holum – Vikan, *The Trier Ivory* [see note 133], p. 133.

[142] *Codex Græcus Matritensis Ioannis Skylitzes*, Madrid, Biblioteca Nacional, *Cod. Vitr.* 26-2, fol. 106v (depicting the transfer to Constantinople of remains of Michael III in 886), fol. 138 (translation of the arm of John the Baptist to Constantinople in 956), fol. 207v (John the Orphanotrophos, Chief Eunuch from 1028-1034, sending relics to Constantine Dalassenos) and f. 210v (litany held in Constantinople in 1037 by Michael IV and his brothers). See also H. Maguire, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, 1997, pp. 58, 67-70.

[143] John Rufus, *Life of Peter the Iberian* XXXIV, in Raabe, *Vita Petri Iberi* [see note 11], pp. 23-24.

[144] B. Davezac, *A gold byzantine reliquary*, in H. Abrams, *The Menil Collection: A Selection from the Paleolithic to the Modern Era*, New York, 1987, pp. 74-79.

[145] These are the examples excavated at Dzhanavara Tepe, near Varna in Bulgaria, and at ancient Cherson in the Crimea. See note 75.

[146] An elliptical silver pyxis of this type in the Metropolitan Museum of Art, New York, decorated with pagan iconography, is considered to date to the 4th c. and to have been found in Tartessus, Syria. H. C. Evans – M. Holcomb – R. Hallman, *The arts of Byzantium*, in *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 58.4 (2001), p. 9.

commercial sale, as indicated by the presence of control stamps on a number of examples.[147] These stamps provide dates within the period 498-661 and are associated with imperial workshops, primarily at Constantinople. In ca. 519, an official letter from legates of the Emperor Justinian to Pope Hormisdas, requesting relics of St Laurence and *brandea* of Sts. Peter and Paul, make it clear that the imperial authorities initially wished to produce separate silver *capsellae* "here", in Constantinople, and send them to Rome for the transport of the relics.[148] The find of an elliptical *capsella* reliquary, together with a small perfume vase and numerous relics, under the earliest altar in the Basilica SS. Apostoli in Rome, built by Pope John III (560-572), provides evidence that such exchanges indeed took place in this period.[149] Furthermore, the interiors of several marble sarcophagus reliquaries are hollowed out to hold an object of an elliptical shape, suggesting that the productions of the two reliquary forms may have been co-ordinated.[150] The silver *capsella* reliquary would therefore have developed among elite circles from the mid-4th c., before being adopted by imperial workshops and sold as a commodity in its own right.

Could the same have been true of the sarcophagus reliquary? At least one silver sarcophagus reliquary bears state control stamps, indicating that it was manufactured in an imperial workshop in ca. 565.[151] It has been suggested that the major marble quarries were, like gold and silver mines, state property.[152] Furthermore, as noted already, imperial workshops existed on Proconnesus in the late 4th c., and probably into the 5th c. However, as described above, it seems more likely that the production of sarcophagus reliquaries in the 6th and 7th c. mainly took place at Constantinople. In the production of marble elements there were numerous opportunities for private commerce: Sodini concludes that one part was reserved for the State and that another could be put on the market normally, resulting in "un système mixte" that also permitted bishops or the elite to buy sculpted marble at a price.[153] Marano has also argued for the role of the imperial government in

[147] For example, the *Capsella Vaticana* (BUSCHHAUSEN, *Reliquiare* [see note 43], pp. 244-245, B16) bears stamps, which date to 629/630. See E. CRUISKSHANK DODD, *Byzantine Silver Stamps. With an excursus by J.P.C. Kent on the comes sacrarum largitionum* (*DOS*, 7) Washington, 1961, p. 156, no. 47.

[148] *Suggestio Legatorum ad Hormisdam Papam* (*PL* 63, coll. 474-475).

[149] DE ROSSI, *La capsella d'argent africaine*, in *Bulletin Monumumental*, 5 (1889), p. 384.

[150] See MINCHEV, *Early Christian Reliquaries* [see note 43], p. 27, no. 15. DUVAL *et al.*, *Tables et reliquaires du Louvre* [see note 77], p. 320, also propose that the cavities inside sarcophagus reliquaries could be intended for elliptical *capsellae* reliquaries.

[151] See DODD, *Byzantine Silver Stamps* [see note 146], pp. 23-45, 86-87, no. 17.

[152] A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, Oxford, 1973, p. 839.

[153] J.-P. SODINI, *Le commerce des marbres* [see note 78], p. 163.

the production and sale of Proconnesian marble objects, with lay and ecclesiastical patrons also partly responsible.[154]

A "système mixte" of this sort also reflects the production and distribution of silver plate at Constantinople in the same period.[155] Written sources, such as an account from the Miracles of St Demetrius, dating to 620-665, describe clergy from around the Empire visiting Constantinople to buy marble church furniture directly, much in the same way that they went to buy high-quality silver, certified by the stamps of imperial production.[156] This would suggest that the capital also acted as the Empire's principal *entrepôt*, where ship loads of mixed marble products, such as that found in the Marzamemi wreck, were assembled and dispatched.[157] It therefore appears likely that by the 6th c. sarcophagus reliquaries (and other marble products also, presumably) were being produced in Proconnesian marble at Constantinople both by state factories and private workshops, and sold both directly and through private dealers. The development and production of the marble sarcophagus reliquary would therefore have followed a similar pattern to that of the silver *capsella* reliquary.

Conclusion

The evidence presented and deduced in this study supports a number of important conclusions. It suggests that sarcophagus reliquaries derived from traditional, portable forms of elite funerary casket, most notably the portable ossuaries used in Asia, Pontus and the Balkans, and perhaps influenced also by the Jewish ossuaries popular in the region of Jerusalem. In a number of cases, these had been the original caskets in which the remains of martyrs and holy figures had been found. Textual evidence indicates that portable funerary caskets, perhaps taking the form of the ossuaries that had been

[154] Y. Marano, *Ravenna and the Adriatic Sea: the circulation of Prokonnesian marble in the Age of Justinian*, paper presented at the *Late Antique and Byzantine Archaeology and Art Seminar*, University of Oxford, 26 April 2012.

[155] M. Mundell Mango, *The purpose and places of byzantine silver stamping*, in S. Boyd – M. Mango – G. Vikan (eds), *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium*, Washington, 1992, pp. 203-216: 213-215.

[156] *Miracles de Saint Demetrius (Series II)* VI, in P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, vol. 1: *Le texte*, Paris, 1979, pp. 234-245. See also Dodd, *Byzantine Silver Stamps* [see note 146], p. 31; D. Feissel, *Le Préfet de Constantinople, les poids-étalon et l'estampillage de l'argenterie au VIe et au VIIe siècle*", in *Revue Numismatique*, 6th series, 28 (1986), pp. 119-142.

[157] G. Kapitän, *Elementi architettonici per una basilica dal relitto navale del VI secolo di Marzamemi (Siracusa)*, in *Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, 27 (1980), pp. 71-136.

previously produced in the region, were being used in Pontus for the translation of relics from the mid-4th c. These may be the earliest origins of the sarcophagus reliquary, and by the time of Egeria's visit in 384, caskets of this type had probably been used to transport or enshrine the relics of numerous saints at Constantinople.

By ca. 391, when Theodosius I transferred a relic of John the Baptist's head to Constantinople, sarcophagus reliquaries began to adopt attributes of imperial funerary sarcophagi. Whereas the Christian sacralisation of Roman imperial authority began under Constantine, it was only under the Theodosian dynasty (378-451) that Church and State were formally integrated and Constantinople fully established as the imperial capital.[158] Prestigious relics, seen as talismans of divine favour and protection, were imported by the city's rulers and elite in increasing numbers, enhancing the city's credentials as a Christian capital.[159] The imperial government of New Rome consolidated Christian religiosity, based on the cult of saints and relics, as a key aspect of imperial victory cult, legitimising their right to rule, especially in the dark years of military reverses and natural disasters that followed the shock of Rome's sack in 410.[160] Official translations acquired the trappings of imperial triumphs, funerals and *adventus* processions, the latter themselves progressively took on more religious overtones.[161]

Nevertheless, it seems that sarcophagus reliquaries did not become the standard choice for imperial foundations outside the orbit of Constantinople until the mid-5th c. or later, as attested by the use of local, alternative forms of reliquary at the churches of St Stephen and of Siloam in Jerusalem, built under the imperial patronage of the Empress Eudocia during her residency in the city (ca. 438 - ca. 460).[162] From this point on, however, Constantinople became widely acknowledged as a Christian capital – New Rome and New Jerusalem. This seems to coincide with an increase in its production and export of reliquaries and other liturgical objects as standardised products in silver and marble. Areas of intense Byzantine investment followed most closely the fashions of the capital, including the use of marble sarcophagus reliquaries. Sarcophagus reliquaries made of white marble were in use in the regions around the imperial capitals of Constantinople, Milan and Ravenna

[158] For the edict proclaiming Christianity as the state religion of the Roman Empire, see *CTh*, *16.1.2* (*SC 497*: pp. 114–15).

[159] E. A. Clark, *Claims on the bones of Saint Stephen: The partisans of Melania and Eudocia*, in *Church History*, 51 (1982), pp. 141-156.

[160] Holum – Vikan, *The Trier Ivory* [see note 133], p. 128.

[161] McCormick, *Eternal Victory* [see note 118], pp. 62, 107, 111.

[162] For the reliquaries from the churches of Siloam and St Stephen, see Comte, *Les reliquaires* [see note 37], pp. 146-148.

by 450 at the latest.[163] Archaeological evidence shows that sarcophagus reliquaries appeared in the Holy Land by the 6th c. and had begun to replace local forms of reliquary by ca. 550.[164] The concentration and compact dimensions of sarcophagus reliquaries from Constantinople would be reflected by those of the Holy Land and Jerusalem – the major focus of foreign investment and pilgrimage by Byzantium's Christian elite.[165] Meanwhile, portable sarcophagus reliquaries of this type are less frequently attested in Syria and are almost unknown in Egypt, regions where strong, indigenous Christian traditions existed and other forms of local reliquary were preferred.[166]

While sarcophagus reliquaries share a recognisable design, they were probably produced by both imperial and private workshops, in a mixed system reminiscent of the production of stamped silver vessels at major imperial centres. This would have taken place primarily at Constantinople, although parallels with silver production suggest that other major cities could also have been involved in the shaping or finishing of these objects. Many were produced in a basic, transport form, and intended for commercial export. The majority were made of white or light-grey marble, predominantly of Proconnesian origin. Proconnesus was Constantinople's main source of freshly quarried marble during this period, and continued to be a readily-available and popular choice of material for imperial monuments and projects. These were complemented by regional imitations in stones available locally (which could also include imported Greek marble).

The form and fabric (Proconnesian marble, or even gold or stamped silver) of sarcophagus reliquaries could evoke the authority of the imperial

[163] For the Balkans, see note 46. For Italia Annonaria, see the example from Nonsberg in the Tyrol. See R. Noll, *Ein Reliquiar aus Sanzeno im Nonsberg und das frühe Christentum im Trentino*, in *Anzeiger, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 109 (1972), pp. 320-337.

[164] As indicated by the renovation of the altar and reliquary of the church at Khirbet Beit Sila: S. Batz, *The church of St. Theodore at Khirbet Beit Sila*, in *Israel Museum Studies in Archaeology*, vol. 1, 2002, pp. 39-56.

[165] In rare cases, these were also concealed in miniature crypts or *loculi* under the altar table, following practices common at Constantinople. Bagatti, *Church from the Gentiles* [see note 68], p. 253; B. Bagatti, *Scavo di un monastero al 'Dominus Flevit' (Monte Oliveto - Gerusalemme)*, in *Liber Annuus*, 6 (1955-1956), pp. 240-270: 243; B. Bagatti, *Nuovi apporti archeologici al 'Dominus Flevit' (Oliveto)*, in *Liber Annuus*, 19 (1969), pp. 194-236.

[166] The schism provoked by the Council of Chalcedon in 451 may also have reduced the influence and prestige of the Church of Constantinople in these regions. For Syrian reliquaries, see G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le Massif du Bélus à l'époque romaine. 3 vols*, Paris, 1953-58, vol. 1, pp. 334-335, note 2; E. Baccache – G. Tchalenko, *Eglises de village de la Syrie du Nord*, 2 vols, Paris, 1979-1980. There is no significant evidence for marble sarcophagus reliquaries in Egypt, where relics appear to have been wrapped in fabric and deposited within a masonry altar. For a wooden reliquary casket from Egypt, see A. Effenberger – H.-G. Severin, *Staatliche Museen zu Berlin. Das Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst*, Mainz, 1992, pp. 168-169, no. 83.

capital and its prestigious collection of relics. For reliquaries, this was an essential attribute that could support and define the sacred identity of the ordinary materials they contained. Nevertheless, regional variations in the cult of relics resulted in changes and modifications to the design of sarcophagus reliquaries in the regions to which they were exported. Sarcophagus reliquaries in the Diocese of Oriens were adapted to cater for local traditions of veneration, with the addition of libation apertures and, in some cases, drainage holes. Within the orbit of the capital, sarcophagus reliquaries were frequently equipped with a sliding lid for regular, direct access to their contents. The latter were sometimes enclosed within ornate silver reliquaries, intended for regular display. In a number of these cases, a high polish was also added to increase a casket's elegance, resulting in an elite form of sarcophagus reliquary, sometimes featuring ornate decoration reminiscent of imperial sarcophagi (e.g. mouldings). Unlike roughly-finished exports, these would have been carefully conveyed, as high-status gifts or luxury purchases, to destinations within the orbit of the New Jerusalem.

During this period, other forms of saint veneration began to emerge that were less dependent on the display of relics and reliquaries, most notably the cult of holy icons.[167] The decline of sarcophagus reliquaries of all types (marble, silver and gold) after the 7th c. may be seen as a consequence of such changes, or result from other factors, such as the arrival of plentiful relics and reliquaries evacuated from the East following the Arab Conquest.[168] The loss of the Holy Land may even have brought a sense of disenchantment in the saving power of relics and a decline in the power brand of the New Jerusalem and its reliquary arks. Nevertheless, the longevity of these objects in Byzantine material culture is confirmed by their continued representation in medieval carvings and illustrations, and by the fact that at least one sarcophagus reliquary, probably dating to the 6th or 7th c., was still in the possession of Hagia Sophia when the city fell to the Fourth Crusade in 1204.[169]

While this study has sought to establish the evidence concerning the origins and development of sarcophagus reliquaries, this is sometimes complicated by the disparate and fragmentary nature of the available material and

[167] COMTE, *Les reliquaires* [see note 37], p. 122. The *templon* barrier, with icons displayed along its epistyle had emerged at Constantinople by ca. 658-668. See C. MANGO, *On the history of the templon and the Martyrion of St. Artemios of Constantinople*, in *Zograf*, 10 (1979), pp. 40-43.

[168] The relics of St Therapon, for example, were brought to Constantinople from Cyprus in advance of an expected Arab attack. See L. DEUBNER, *De Incubatione*, Leipzig, 1900, pp. 120-134.

[169] See note 49.

written sources. In addition to further excavations, particularly in Constantinople and the Near East, it is hoped that the use of modern science can not only shed light upon the fabric of these reliquaries, but also provide data about the relics they contain, such as their date and origin, as well as on interconnections between relics, potentially revealing the networks of patronage along which they were circulated. By combining these new tools with more traditional approaches to this subject, it will be possible not only to glean new data from these ancient artefacts, but also to set these and their contents within the wider contexts of the decline of the Roman Empire and the birth of the Middle Ages.

Georges Kazan
Institute of Archaeology,
University of Oxford
georges.kazan@arch.ox.ac.uk

Summary

This article aims to shed light upon the Early Byzantine cult of relics by exploring the origins and development of one of its most prevalent surviving artefacts, the marble sarcophagus reliquary. Evidence from a range of sources will be considered, from contemporary and near-contemporary texts, through archaeological studies and ancient artefacts, to the use of modern scientific research. The following questions are thus explored: how and where were sarcophagus reliquaries developed, produced, and circulated, how were they used and by whom? This paper will propose that the sarcophagus reliquary was developed primarily at Constantinople for use by the imperial elite, in connection with the contemporary rise of the cult of relics. Like other elements of church furniture, it became part of a commercial production, primarily in Proconnesian marble, and was exported across the Adriatic and eastern Mediterranean, particularly to areas with close connections to the imperial capital.

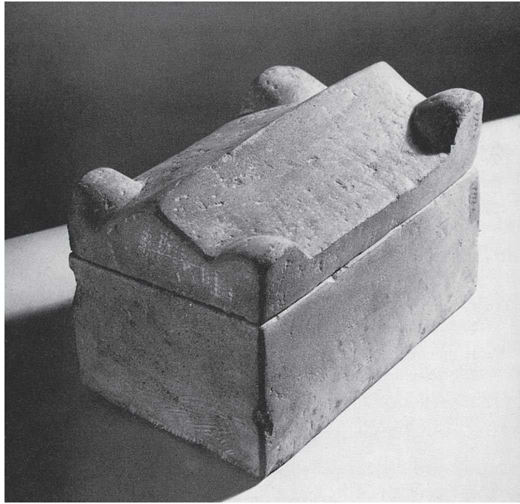


Fig.1. Sarcophagus reliquary, found at Sanzeno, Austria. Landesmuseum Ferdinandeum, Innsbruck. Image: R. NOLL, *Ein Reliquiar aus Sanzeno* [see note 163], pp. 321-337, Taf I.1. (by permission – Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften).

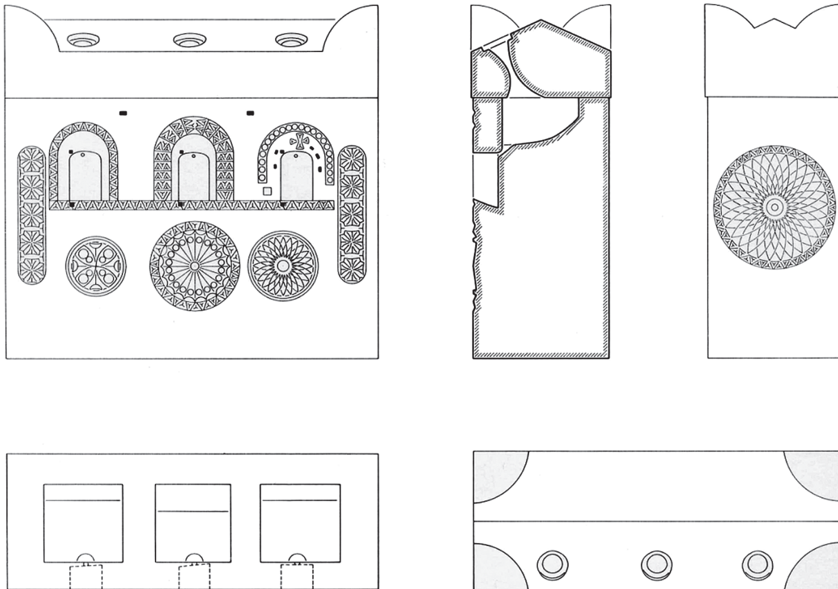
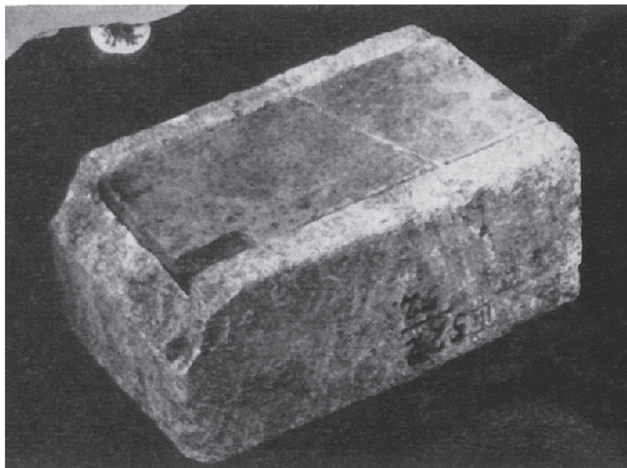


Fig. 2. Massive Syrian-type reliquary for oil libation, found at Behyo, Syria. Image: BACCACHE –TCHALENKO, *Eglises*, vol. 2 [see note 165], p. 249. fig. 410. (by permission – Editions Geuthner, Paris)

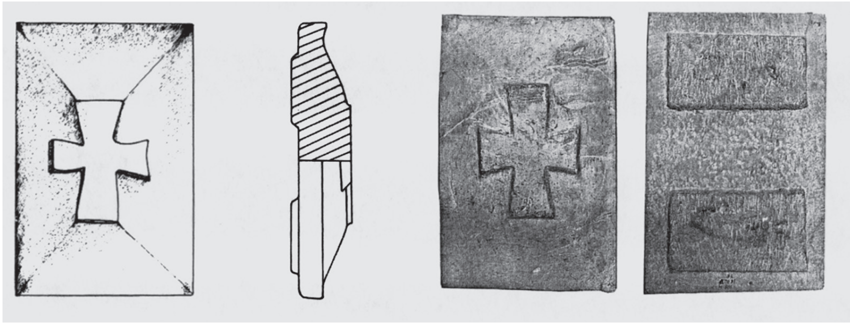
Fig. 3. Variant sarcophagus reliquary lid shapes: a) Flat, b) Barrel and c) Hipped lid forms.



a) Sarcophagus reliquary with flat, sliding lid, found near the village of Goren Bliznak, near Varna, Bulgaria. Varna Museum of Archaeology. Image: BUSCHHAUSEN, *Reliquiare* [see note 43], Taf. 15, C.26 (by permission – Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften).



b) Sarcophagus reliquary with barrel lid, found in North Castrum Church at Umm al-Rasas, Jordan. Museum of Madaba. Image: COMTE, *Les reliquaires* [see note 37], p. 423, pl. 11 (photo: M. C. Comte).



c) Sarcophagus reliquary hipped lid found at Temple Mount, Jerusalem. Image: ADLER, *Reliquary covers* [see note 41], p. 39, fig. 4.1 (Courtesy of the Institute of Archaeology, the Hebrew University of Jerusalem).

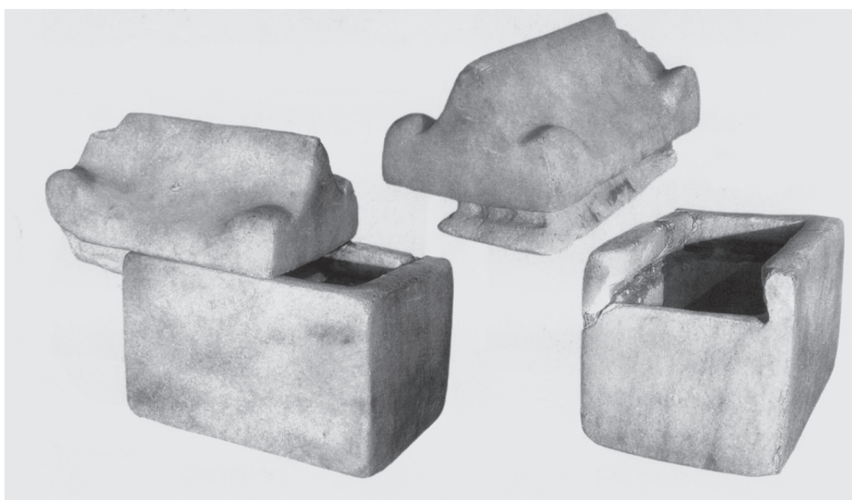
Region of Provenance	Number	% of Total	% of Known Provenances
Unknown	**25**	**13%**	
Known	**173**	**87%**	
Total	**198**	**100%**	
Diocese – Italia Annonaria	**13**	**7%**	**8%**
Diocese – Africa	**2**	**1%**	**1%**
Dioceses – Asia and Pontus	**22**	**11%**	**13%**
Dioceses – Macedonia, Illyricum, Dacia	**14**	**7%**	**8%**
Diocese of Thrace (inc. Cherson)	**27**	**14%**	**16%**
(of which from Constantinople)	10	5%	6%
Diocese of Oriens	**95**	**51%**	**58%**
Anatolia: Cilicia I, II, Isauria	8	4%	5%
Cyprus	2	1%	1%
Phoenice I, II	8	4%	5%
Syria I, II	18	9%	10%
Mesopotamia, Osroene and Euphratensis	6	3%	3%
Arabia	21	11%	12%
Palestine I, II, III	32	16%	18%
(of which, from Jerusalem)	5	3%	3%

Fig. 4: Sarcophagus reliquaries by find location, compiled by author.

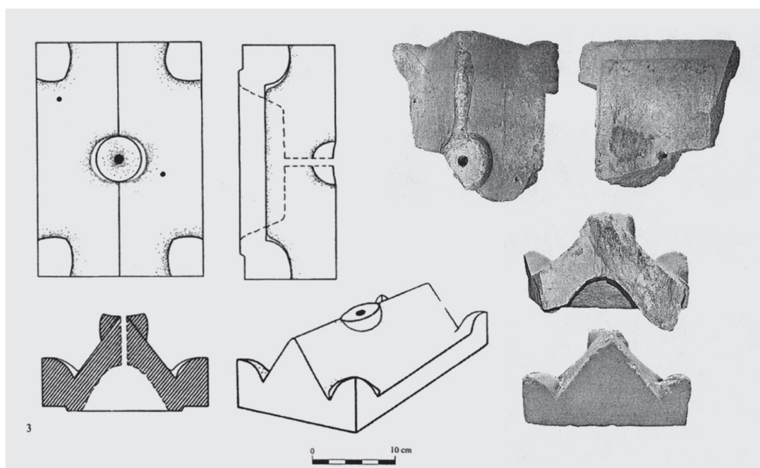
Fig. 5. Examples of main types of access.



a) Imperforate with lift-off lid. Sarcophagus reliquary, found at Sanzeno, Austria. Landesmuseum Ferdinandeum, Innsbruck. Image: NOLL, *Ein Reliquiar aus Sanzeno* [see note 163], Taf. I.2. (by permission – Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften).



b) Imperforate with sliding lid. Sarcophagus reliquary found at Hisar, Bulgaria. National Archaeology Museum, Sofia. Images: MINCHEV, *Early Christian Reliquaries* [see note 43], p. 52, Cat. No. 11a and 11b (photo: R. Kostadinova).



c) Libation aperture in lid. Sarcophagus reliquary fragment found at Temple Mount, Jerusalem. Image: ADLER, *Reliquary covers* [see note 41], p. 39, fig. 4.1 (Courtesy of the Institute of Archaeology, the Hebrew University of Jerusalem).



d) Libation aperture in lid and outflow drain in base. Gypsum sarcophagus reliquary from the region of Apamea, Syria. Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Berlin, No. 1/88 (photo: by permission, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst der Staatlichen Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz).



Fig. 6. Elite Sarcophagus reliquary, found at Dzhanavar Tepe, near Varna, Bulgaria. Varna Museum of Archaeology. Photograph: MINCHEV, *Early Christian Reliquaries* [see note 43], p. 44, Cat. No. 1 (photo: R. Kostadinova).



Fig. 7. Sarcophagus reliquary in wall of Cathedral of Amida (Diyarbakir), Turkey (photo: E. Keser Kayaalp).



Fig. 8. Porphyry imperial sarcophagus, outside Istanbul Archaeology Museum, Turkey (photo: G. Kazan).



Fig. 9. Capsella Vaticana reliquary, Museo Sacro, Vatican. Image: BUSCHHAUSEN. *Reliquiare* [see note 43], B. Tagel 51, Nr. B 16 (by permission – Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften).



Fig. 10. Jewish ossuary found in use as a reliquary inside Byzantine complex excavated at the Temple Mount, Jerusalem. Image: SHAPIRA, *A Second Temple Period ossuary* [see note 36], p. 130 (Courtesy of the Institute of Archaeology, the Hebrew University of Jerusalem).



Fig. 11. Limestone sarcophagus reliquary found near Ain Beida, Algeria. Louvre Museum, Paris, Inv. No. Ma 3344 (photo © RMN-Grand Palais (musée du Louvre) / Hervé Lewandowski.

‘HERODOTEAN’ ALLUSIONS IN LATE ANTIQUITY: PRISCUS, JORDANES, AND THE HUNS

Scholarship has identified ‘Herodotean’ allusions – or more accurately perhaps imitations of aspects of the ‘Herodotean’ tradition (via intermediaries such as Ephorus or other often undeterminable sources) – in the works of two historians of Late Antiquity and early Byzantium, Priscus of Panium and Jordanes, who are also incidentally our major sources on the history of the Huns. In this article the term ‘Herodotean’ (due to the lack of a better term) in brackets will be used to refer to the classicizing tradition that via intermediaries ultimately harks back to Herodotus and that was accessed by the two above-mentioned authors. It is well-known for instance that Priscus uses anachronistic, seemingly ‘Herodotean’, classicizing terminology, e.g. Scythian to describe contemporary Huns, and Jordanes uses the equally ‘Herodotean’ ethnic appellation Getae when he refers to his Goths. The presence of these ‘Herodotean’ allusions have led to suspicions that they render the account of Priscus unreliable. This article will demonstrate that Priscus, despite his use of what has been termed ‘Herodotean’ allusions, does not allow the veracity of his subject matter to be seriously compromised by these presumed imitations of classical precedents. In contrast it will also be argued that Jordanes, or his literary sources, used elements of Herodotus’ (or more probably the ‘Herodotean’ tradition[1]) style and narrative to recreate the history of his Goths. It will be shown that his entire battle narrative of the great conflict between the Romans and the Huns at Chalons in 451 AD is strictly modeled on the ‘Herodotean’ account of the battle of Marathon. Actual historical details are distorted and rendered incomprehensible in order for Jordanes to re-invent the battle in favour of his Goths, who become the quasi-Athenians of the re-modeled ‘Marathonian’ battle narrative, with serious historiographical ramifications.

This article is not intended to be a detailed linguistic or stylistic analysis of how ‘Herodotus’ and other classical Greco-Roman writers have or might have

[1] Again the exact means through which Jordanes accessed a tradition that harked back to Herodotus cannot be accurately determined because of the state of our sources, most of which are fragmentary and offer no satisfactory clues as to how exactly the adaptation of content, narrative and literary style took place. However, the striking similarities in narrative content and arrangement of sequence of events in Jordanes’ narrative of the battle of Chalons with those of Herodotus’ Marathonian narrative, which will be discussed in detail below, points to the likelihood of adaptation or imitation of ‘Herodotean’ models and precedents by Jordanes or possibly Cassiodorus. More on this below.

Byzantion 85, 127-142. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117800

influenced these authors in terms of language and grammar. That has already been done capably by other scholars.[2] The aim is to address the historical arguments of great significance that have arisen as a result of interpreting texts in which the imitation of Herodotus or rather the 'Herodotean' tradition is said to be a prominent feature, but where its implications have been misinterpreted to the detriment of our historical understanding of the motivations and accuracy of the authors under consideration. For instance the erroneous interpretation of presumably 'Herodotean' allusions in Jordanes' narrative of the battle of Chalons, which I would argue have wrongly been attributed to Priscus,[3] has led to confusion in our historical understanding of the significance of this battle in the history of the Western Roman collapse and our estimation of Hunnic military power. The article aims to address these specific historiographical issues and does not aim to discuss the ramifications of classicism among historians of late antiquity *per se* or the contentious issue of whether Jordanes was merely a copyist or an independent historian in his own right.

Priscus was a career diplomat in the service of the Eastern Roman government at Constantinople,[4] who had first-hand experience in dealing with the Huns in the mid 5th century AD. There is absolutely no doubt that Priscus was very learned and his language and style seems to reflect the classicizing tendencies of his contemporaries in the 5th century AD, who thought to associate themselves with the Classical Greek tradition of historiography by imitating the language and narrative style of Herodotus and Thucydides.[5] Such classicizing tendencies and use of Classical models (Herodotus and Thucydides,[6] presumably via intermediaries) has led to accusations that certain ethnographic

[2] In particular B. BALDWIN, *Priscus of Panium*, in *Byz*, 50 (1980), pp. 50-56; A.-S. CHRISTENSEN, *Cassiodorus, Jordanes and the History of the Goths: Studies in a Migration Myth*, Copenhagen, 2002, pp. 232-249; R.-C. BLOCKLEY, *The development of Greek historiography: Priscus, Malchus, Candidus*, in G. MARASCO (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: fourth to sixth century AD*, Leiden, 2003, pp. 300-312.

[3] Most recently by D. BRODKA, *Attila, Tyche und die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern: eine Untersuchung zum Geschichtsdenken des Priskos von Panion*, in *Hermes*, 136, 2 (2008), pp. 227-245.

[4] For a detailed discussion on Priscus' career, background, and literary style see BALDWIN, *Priscus of Panium* [see note 2], pp. 18-61.

[5] See BLOCKLEY, *Development of Greek historiography* [see note 2], pp. 298, 302, for more discussion.

[6] In the case of Thucydides, it has been argued that Priscus' description of the siege of Naissus by the Huns is replete with verbal echoes of Thucydides' description of the siege of Plataea, see BALDWIN, *Priscus of Panium* [see note 2], pp. 53-55. This observation had led Thompson, who took his Ammianus literally and believed that the Huns did not have the ability to work metal or mount a siege, to dismiss the entire account as literary *flosculus*, remote from reality, E.-A. THOMPSON, *Priscus of Panium, Fragment 1b*, in *Classical Quarterly*, 39 (1941), pp. 92-94. This erroneous reasoning has rightly been rejected by R.-C. BLOCKLEY, *Drexippus and Priscus and the Thucydidean account of the siege of Plataea*, in *Phoenix*, 26 (1972), pp. 18-27.

descriptions of the Huns in Priscus are merely classical allusions not based on real observations (a charge more suitably laid at the doorsteps of the earlier Ammianus, who wrote a pseudo-ethnography on the Huns[7]).[8] For instance, the discovery of the Sword of Mars/Ares by the Huns reported by Priscus[9] has been dismissed as a mere echo of the story of the Scythian sword cult to Ares in Herodotus (4.62). Indeed, there is probably a distant allusion to this practice recorded by Herodotus in the fragment of Priscus. However, as Szádeczky-Kardoss points out, this is not due to slavish imitation on the part of Priscus, but to the adaptation of real observation to the convention of situating new observations within the known body of Classical knowledge.[10] That the Huns had their own specific sword cult in Central Asia has been confirmed by archaeology and Chinese historical sources.[11]

The same is true of Priscus' fragment on the migration of Central Asian tribes into the Pontic steppe.[12] The Suda entry that preserves this fragment mentions the Avars being pushed along into the territory of the Sabinores by the tribes who lived by the shore of the Ocean, who in turn had been driven out of their lands by the appearance of gryphons. This cataclysm then forced the Saraguri into contact with the Akatziri Huns at the western end of the steppe. The less

[7] I. BONA, *Das Hunnenreich*, Stuttgart, 1991, p. 41; H.-W. HAUSSIG, *Herkunft, Wesen und Schicksal der Hunnen*, in H.-R. ROEMER (ed.), *Philologiae et Historiae Turcicae Fundamenta 1*, Berlin, 2000, p. 257; J.-O. MAENCHEN-HELFEN, *The World of the Huns*, Berkeley – London, 1973, 9-15; T.-D. BARNES, *Ammianus Marcellinus and the representation of historical reality*, Ithaca (NY), 1998, pp. 95-96; C. KING, *The veracity of Ammianus Marcellinus' description of the Huns*, in *American Journal of Ancient History*, 12,1 (1987), pp. 77-95, have all pointed out the outright mythical elements in Ammianus' 'ethnography', which should rightfully be referred to the category of fairytales. Despite his deep reservations about the accuracy of Ammianus' description of the Huns, Maenchen-Helfen was still prepared to concede a degree of relevance to and acknowledge some historically valid information in Ammianus. However, the pointlessness of taking anything in Ammianus' 'ethnography' seriously is clearly demonstrated by King and W. RICHTER, *Die Darstellung der Hunnen bei Ammianus Marcellinus (31,2,1-11)*, in *Historia*, 23 (1974), pp. 343-377.

[8] For instance BALDWIN, *Priscus of Panium* [see note 2], p. 43, argues that the reference to Attila's special drinking cup and Hunnic beer in Priscus might be, the former, just a "Homeric flourish" and the latter, a detail inserted due to convention and narrative constraint. Such speculation seems excessively forced, especially since Baldwin himself wisely points out that the Classicism of Priscus is neither consistent nor excessive (p. 52).

[9] Priscus fr. 12, in R.-C. BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Liverpool, 1983, pp. 280-282.

[10] S. SZÁDECZKY-KARDOSS, *Literarische Reminiszenz und historische Realität bei Priscus Rhetor (fr.30)*, in *Actes de la XIIe conférence internationale d'études classiques Eirene, Cluj-Napoca, 2-7 octobre 1972*, Bucureşti – Amsterdam, 1975, p. 294.

[11] See E. DE LA VAISSIÈRE, *Is there a "Nationality" of the Hephtalites*, in M. GHOSE (ed.), *Hephtalites*, *Bulletin of the Asia Institute*, 17 (2007), p. 129. For evidence of the existence of the same cult also among the related White Huns in Central Asia, see the same reference. The contemporary Alans also may have possessed a similar sword cult, see B.-S. BACHRACH, *A History of the Alans in the West*, Minneapolis, 1973, pp. 109-112.

[12] Priscus fr. 40, BLOCKLEY, *Fragmentary Classicising Historians* [see note 9], p. 344.

fantastic entry in the *Excerpta de Legationibus* does not refer to Griffins and sounds more like the Priscus we find in other fragments. Whichever is the more accurate rendition of the original Priscus, the fact that this passage recalls the story of tribal migrations in Herodotus (4.11), or rather an intermediary tradition that harks back to the story, seems likely. This has led Blockley to argue that, while the historicity of the fundamental item (the sacred sword mentioned above, the tribal movements and the Persian-Kidarite war, which Blockley argues is based upon Herodotus' account of the trick which the Egyptian ruler Amasis played on the Persian king Cambyses) is not in doubt, "the architecture and details, as well as the explanations, of the accounts" are untrustworthy.[13] Blockley is too severe in his assessment,[14] since nothing in either the account of the sacred sword and the tribal movements would suggest that the substance of the original information has been tampered with to cater for the superficial 'Herodotean' makeover, possibly given to the account for the sake of glamorizing the history through association with the art of Herodotus.[15]

The migrations of the Saragurs, Sabirs and Avars are historically attested facts and certainly not a figment of the imagination suddenly conjured up by Priscus, and also the account of pressure being exerted on one tribe by another in a domino effect-like-sequence is likely to be true.[16] The sequence in which these tribes make their appearance in the Pontic Steppe also confirms the information we get in Priscus. The Saragurs appear first and clash with the Akatziri Huns already established in the Pontic steppe region in the 460s, the Sabirs are mainly active in the early 6th century AD and the Avars make their

[13] BLOCKLEY, *Development of Greek historiography* [see note 2], p. 303.

[14] BLOCKLEY, *op. cit.*, p. 312, considers Priscus to be disappointing for being vague, weak in strategic analysis and causation, lacking in attention to detail and for moralizing too much. He does concede, however, that if more of Priscus' work had survived, the overall assessment might have been better and that his criticism of Priscus is based on comparisons with the supposed accuracy and good quality of surviving fragments of Malchus. It may be granted that Malchus might be seen as a better historian than Priscus in some ways. However, in terms of the accuracy of ethnographic observations and details regarding the political organisation and developments within steppe societies Priscus is superior to any other Greco-Roman historian in Late Antiquity, with the possible exception of Olympiodorus, another eyewitness to events in the Hunnic Empire.

[15] See SZÁDECZKY-KARDOSS, *Literarische Reminiszenz* [see note 10], pp. 292-293.

[16] Central Asian history is littered with examples of such domino-effects, beginning with the migration of the Massagetae causing the Scythians to fall upon the Cimmerians (first reported in Herodotus 4.11); the Pecheneg migration forcing the Magyar to fall upon the Bulgars and Moravian Slavs in the 9th century; the migration of the Kipchaqs forcing the Oghuz into Pecheneg territory, the Pechenegs in turn invaded Byzantine territory in the 11th century AD; The Kalmuck Oirats pushing the Nogais into Crimean Tatar territory in the 16th century, etc. For a full history of the Eurasian steppe nations, see R. GROUSSET, *L'Empire des Steppes*, Paris, 1939 and D. SINOR (ed.), *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge, 1990.

first appearance much later in the mid-6th century.[17] That Priscus, writing at least half a century earlier than the first appearance of the Avars in the Pontic steppe, could have invented the Avars by reading the story of Abaris in Herodotus (4.36) and then by some fortuitous good luck could have named the right horde that fought against the Sabirs is highly unlikely.

The case of the deception employed by the Persian king Peroz against the Kidarite king Kunchas is certainly more problematic at first glance. However, while the attribution of ‘Herodotean’ reminiscences to this story is surely valid, it cannot be suggested that this has greatly affected the actual architecture and detail of the account, as Blockley argues, thereby making it less reliable. This story does certainly resemble the story of Amasis and Cambyses in Herodotus (3.1), but there are important differences that Blockley has not considered. In Herodotus it is Cambyses who requests the marriage to Amasis’ daughter, but in Priscus it is the Persian king Peroz, hard-pressed by repeated incursions of the Kidarite Huns, who suggests the marriage of his sister, not daughter, to the Hunnic king as a condition for peace between Persia and the Huns.[18] Whereas in Herodotus’ story the motivation behind Amasis’ deception is to avoid the indignity of having his daughter married as a concubine of the Persian king and the false princess is still nonetheless of royal birth (viz. the daughter of the previous Egyptian king Apries), in Priscus the motivation behind the deception is not stated and the bride is not a princess but a maidservant (which makes the insult greater), who incidentally does not become a concubine but a proper first wife to Kunchas. The revenge inflicted on Peroz by the Hunnic king in the latter half of the story is also very different from the information we get in Herodotus and, in fact, the account given by Priscus – the death and mutilation inflicted on Peroz’s three hundred leading captains is entirely unrelated to anything we see in the Herodotean account. All these features, which are unique to Priscus’ account, as well as the naming of the key figures involved – Peroz, and Kunchas,[19] the name of Kunchas being genuine Hunnic which cannot have been invented[20] – suggests that the content

[17] See K. Czeglédy, *From East to West: The Age of Nomadic Migrations in Eurasia*, P. Golden (trans.), in *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 3 (1983), p. 98. See also P.-B. Golden, *Ethnogenesis in the Tribal Zone: The Shaping of the Türks*, in *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 16 (2009), p. 86, who dates the expansion of the Avars which triggered these migrations to *c.* AD 450.

[18] Priscus fr. 41.3, Blockley, *Fragmentary Classicising Historians* [see note 9], p. 348.

[19] In sharp contrast to the nameless Hunnic hordes in Ammianus’ fictitious account of the Huns.

[20] Tremblay notes that the etymology for this name has to be X(y)on-qan, i.e. Hun Khan (Khan of the Huns), X. Tremblay, *Pour une histore de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d’Asie Centrale d’après les sources primaires*, Vienna, 2001, p. 188. See also F. Grenet, *Regional interaction in Central Asia and Northwest India in the Kidarite and Hephtalite Periods*, in N. Sims-Williams (ed.), *Indo-Iranian Languages and Peoples*, Oxford, 2002, p. 209.

of this story is authentic and not based on Herodotus, but that it has simply been given a quasi-'Herodotean' gloss in keeping with the classicizing tendency of Priscus' diction and style.

There is also comparative evidence that suggests that this story is very likely to be genuine and not historical fiction based on Herodotus. The ancestors of the European Huns, the Xiongnu[21] (Hunnu in Early Middle Chinese pronunciation[22]) had a long tradition of marrying princesses from conquered peoples or defeated enemies seeking peace. In 200 BC, the Han Emperor Gaozu of China facing military defeat at the hands of the Xiongnu (Hun) Chanyu (emperor) Modu agreed to pay tribute to the Huns and also suggested that Modu marry his daughter as a sign of peace between China and the Huns. So far, the story is exactly the same as that of Peroz and Kunchas. Even more remarkably the Chinese emperor then goes on to deceive Modu by sending him not his daughter but a relative who pretends to be the princess as wife, because the empress was loathe to see her only daughter become not the wife but a mere concubine of the Hunnic king, who already had a principal wife.[23] This part of the story sounds remarkably like the account of Amasis and Cambyses. Just because the two stories are superficially similar, no one would argue these all come from the same source, or that the Chinese story, which is almost identical with the Priscan account in narrative content, is fictitious.

Much more could be said to demonstrate the reliability of Priscus' account, for instance how he accurately describes the political system of the Huns.[24] However, because of a lack of space, an extended discussion of

[21] For a full discussion on the clear links between the European Huns and the Xiongnu, see H.-J. KIM, *The Huns, Rome and the Birth of Europe*, Cambridge, 2013, pp. 26-31.

[22] E.-G. PULLEYBLANK, *The Hsiung-nu*, in H. R. ROEMER (ed.), *History of the Turkic Peoples in the pre-Islamic Period* (*Philologiae et Historiae Turcicae Fundamenta*, 1), Berlin, 2000, pp. 60–61.

[23] *Zhizhi Tongjian*, vol. 12.

[24] See K. TAUSEND, *Die "Logades" der Hunnen*, in *Festschrift G. Dobesch*, Wien, 2004, pp. 819-828, for a brief, informed discussion on the phenomenon of Hunnic *Logades* mentioned in Priscus. A minor problem with Tausend's otherwise admirable attempt at comparative analysis is that Modu Chanyu's troops (given to him by his father) and Chingghis Khan's associates cannot be used as good models for the Hunnic *logades*. They may indeed provide some useful comparisons when contemplating the nature of the *epitedeioi* of Attila. However, Chinggis Khan's associates and their rapid rise to power is a special case that involves the overhauling of existing institutions rather than the manifestation of established norms of the steppe. Modu's troops are a fief given to him by his father, totally different from the *logades*. The *logades* are the highest ranking officials in the Hunnic Empire, some of them command armies, collect taxes perhaps, handle state level diplomatic missions, and are the main executive officers of the state administration. They may be the equivalent of the 24 governors (6 horn kings and 4 horn kings of the old Xiongnu, either included or separate) of the original Xiongnu/Huns. Orestes is a special case – a logas, perhaps a sub-king himself like the Chinese defector Luo Guan amongst the Xiongnu, if not perhaps a gudu marquis who handled the central administration of the empire. For an extended discussion of the Xiongnu political

Priscus' account of Hunnic political practices and customs cannot be given here.[25] What can be noted quite clearly from the observations made so far is the fact that Priscus does not indulge in the type of historical fiction that we find in Ammianus, nor does he allow his classicizing style to radically alter the content of his narrative. The imitations or allusions are merely a literary device not affecting substantively the information within the text. This observation is of critical importance when assessing the most famous of all 'Herodotean' allusions ascribed to Priscus, the account of the battle of Chalons[26] contained in Jordanes, which, Brodka claims, to a substantial degree originate in Priscus' account of the Hunnic invasion of Gaul.[27]

When it comes to the history of the Huns (Oghuric Turkic[28]) and the various Germanic peoples, Jordanes was a slightly more informed Ammianus but certainly no Priscus. Jordanes was a 6th-century Byzantine writer of Gothic origin whose ancestors had served the Hunno-Alan[29] king Candac (Getica 50.266). His history of the Goths – the *Getica*, replete with stories aimed at glorifying the past deeds of his Goths and full of fictitious Gothic victories and triumphs,[30] just like the 'ethnography' of Ammianus – hardly deserves the attention and credibility that it has enjoyed among modern scholars. Jordanes, or rather his literary sources (including Priscus in rather garbled form) were, it seems, admirers of the 'Herodotean' narrative style and we see echoes of the 'Herodotean' tradition in Jordanes' narrative. For the remainder of this article I will concentrate on examining Jordanes' narrative of the great battle of Chalons where the greatest concentration of 'Herodotean' echoes can be found.

The fact that Jordanes' battle narrative contains strong 'Herodotean' echoes was observed by Wallace-Hadrill who argued that the similarity between the ploy utilised by Aetius to deceive the Gothic king Thorismud into returning to Toulouse (after Thorismud and his Goths had supposedly 'defeated'

system and officialdom, see KIM, *The Huns* [see note 21], pp. 22-26. Priscus was using a blanket term to refer to high officials without referring to specific divisions within that elite group, though he clearly does note that there were ranks and precedence among the *logades*.

25 For discussion see KIM, *The Huns* [see note 21], especially pp. 54-58.

26 For an assessment of the battle and its consequences see G. PARKER, *The Cambridge Illustrated History of Warfare: The Triumph of the West*, Cambridge, 1995, p. 64, and R. HOLMES – M. EVANS, *Battlefield: Decisive Conflicts in History*, Oxford, 2006, pp. 36-37. While more balanced than earlier assessments of the battle, they fail to take into full consideration the critical issue of problems pertaining to the historical veracity and accuracy of the primary sources that attribute victory to the Romans and the Goths.

27 BRODKA, *Attila, Tyche* [see note 3], pp. 227-245.

28 P.-B. GOLDEN, *Cumanica v: The Bamils and Qipčaqs*, in *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 15 (2006-2007), p. 28.

29 For a full history of the Alans see BACHRACH, *History of the Alans* [see note 11].

30 See A.-H. MERRILLS – R. MILES, *The Vandals*, Chichester, 2010, pp. 5, 28, and KIM, *The Huns* [see note 21], pp. 75-81, 118-120.

the Huns) and the unending deceptions, underhandedness and intrigues of Themistocles in Herodotus' narrative of the Greek defeat of the Persians clearly shows that Jordanes modelled his narrative on that of Herodotus.[31] Even earlier, in the late 1950s, Altheim argued that Jordanes' description of the battle is in fact modelled on Herodotus' description of the battle of Salamis. He noted that the behaviour of the main characters in the battle and the various stages of the battle are largely artificial constructs, literary fiction, not factual accounts of the great battle.[32]

Both Wallace-Hadrill and Altheim are probably right in their observation that the narrative of the battle of Chalons in Jordanes is largely literary fiction constructed around 'Herodotean' reminiscences.[33] I would hazard to add that the actual configuration of the battle narrative, troop deployments and battle sequence are all modelled on the narrative of the Battle of Marathon in keeping with the classicizing tendency of Jordanes and his sources.[34] The Huns (the main enemy), like the Persians of Herodotus, are situated in the middle, the weak Athenian centre (read unreliable Alans[35]) gives way, allowing the wings to sandwich the Huns/Persians in the centre and save the day. No particular credit is given to the left wing (Plataeans/Romans under Aetius) and all glory is bestowed on the heroic right wing (Goths under Theodorid and the main Athenian army under the war archon Callimachus). Both Theodorid and Callimachus, as if by coincidence, get killed during the battle, leaving the hero Miltiades/Thorismud to secure victory. Then after the victory the Athenians/Goths rapidly return to their home city Athens/Toulouse to secure it from the Persian navy which is aided by Athenian traitors who send a signal by raising a shield/sedition at home threatening Thorismud.[36] The sequence of events, troop deployments, and deeds attributed to participants in Jordanes' narrative exactly matches that of the Marathon narrative.[37] This cannot be a coincidence.

[31] J.-M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, London, 1962, pp. 60-63.

[32] F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, vol. IV, Berlin,1959, pp. 324-329.

[33] As indicated earlier, the exact means via which Jordanes or Cassiodorus accessed the 'Herodotean' literary tradition is difficult to ascertain due to the state of preservation of our sources. The imitations were in all likelihood indirect via intermediary sources.

[34] For the possible influence of Cassiodorus on this part of Jordanes, see CHRISTENSEN, *Cassiodorus, Jordanes* [see note 2]; A.-H. MERRILLS, *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge, 2005, pp. 101-115; J. WEISSENSTEINER, *Cassiodor/Jordanes als Geschichtsschreiber*, in A. SCHARRER – G. SCHEIBELREITER (eds), *Historiographie im frühen Mittelalter,* Wien – München, 1994, pp. 308-25; B. BALDWIN, *Sources for the Getica of Jordanes*, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 59 (1981), p. 143; S. BARNISH, *The genesis and completion of Cassiodorus' Gothic history*, in *Latomus*, 43 (1984), pp. 336-361.

[35] *Getica* 38.197.

[36] *Getica* 41.216; Hdt 6.111–21.

[37] See KIM, *The Huns* [see note 21], pp. 77-78.

Generations of historians, most recently Ian Hughes, have attempted to make some military sense out of Jordanes' battle narrative.[38] However, since little of the actual battle sequence and troop deployments given by Jordanes reflect the actual historical reality of the battle described, such reconstructions are doomed to fail critical scrutiny. There can be no doubt that what we have in Jordanes is not actual history, but Jordanes' reworking of the original battle narrative, perhaps of Priscus, by using the 'Herodotean' narrative of the Greco-Persian conflict as a model to rewrite the history of the event in favour of the Goths.[39] Therefore, to Jordanes, the 'Herodotean' tradition of the Persian Wars is a useful template with which to reconfigure the sequence of events in the 5th century AD.

This then leads us to the question that has been raised by Brodka. How much of the battle narrative that we find in Jordanes represents the original Priscan material and how much of it is Jordanes' own invention mingled with 'Herodotean' allusions? The fact that Priscus wrote an extended narrative on the Hunnic invasion of the Western Roman Empire (451-2 AD) is beyond doubt, contrary to Priscus' otherwise usually brief treatment of events in the West.[40] Brodka speculates that Priscus uses the Herodotean concept of *tyche*, the Greco-Roman historical *topos* of instability of fortune, as a historical motif for the career of Attila.[41] In other words, in keeping with his classicizing tendency Priscus has carefully crafted his narrative of Attila to fit into the Herodotean pattern of human *hubris* (usually that of a tyrant or barbarian king) being struck down by *nemesis* (military disaster or unfortunate, usually gruesome demise of the individual concerned[42]).[43]

With this presupposition he then argues quite rightly that Jordanes' battle narrative includes several 'Herodotean' echoes and other reminiscences, but

[38] I. HUGHES, *Aetius: Attila's Nemesis*, Barnsley, 2012, pp. 163-174.

[39] The importance of the Franks in this whole invasion saga, which is stressed by Priscus, fr. 20, 3, BLOCKLEY, *Fragmentary Classicising Historians* [see note 9], p. 306, is almost erased from memory by Cassiodorus-Jordanes. See S. BARNISH, *Old Kaspars: Attila's invasion of Gaul in the literary sources*, in J. DRINKWATER – H. ELTON (eds), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge, 1992, p. 41. Barnish also suggests that the narrative of the battle found in the *Getica* has been coloured by Cassiodorus' literary objective which was to present his patron Theodoric the Great as a greater Aetius-Theodorid and Clovis, Theodoric's northern rival, as a lesser Attila (pp. 41-42).

[40] BLOCKLEY, *Development of Greek historiography* [see note 2], pp. 300, 302.

[41] Likely to be his royal title rather than personal name, deriving from the Ogouric Turkic name for the river Volga, Atil, meaning "great river", its meaning is that of a universal, oceanic ruler, see O. PRITSAK, *Der Titel Attila*, in M. WOLTNER – H. BRAUER (eds.), *Festschrift für Max Vasmer*, Berlin, 1956, pp. 415, 419.

[42] For instance the fate of foreign 'barbarian' kings such as Croesus, Cyrus, Cambyses, Darius and Xerxes. All of them encounter military disasters due to their *hubris*. Cyrus the Great in particular meets a gruesome death at the hands of the Massagetae, Hdt 1.214, which reverses all his previous good fortune in battle.

[43] BRODKA, *Attila, Tyche* [see note 3], p. 230.

wrongly that this suggests the hand of Priscus. Firstly he notes the story of the oracle of the shaman and the false interpretation of portents by Attila. Attila is told by his shaman that the Huns will suffer a disastrous defeat, but that as a consolation to him the commander of the triumphant enemy would die. Attila mistakenly believes that this will mean Aetius will fall and risks a battle regardless of the consequences, just to get rid of Aetius, even at the cost of his own life. In fact, according to Jordanes, the commander who was destined to fall turns out to be not Aetius, but Theodorid, the Visigothic king, who is killed during the battle.[44] This closely resembles the folly of Xerxes in the Xerxes-Artabanus episode in Hdt 7.10-19 and also the story of Croesus and his misinterpretation of portents. Secondly there is the presentation of Attila as the new Xerxes, the pathetic contrast between Attila's hubristic desire for world domination and him taking refuge behind a fortress of wagons, which, as Brodka argues, closely resembles the humiliating flight of Xerxes after his defeat at Salamis.[45] Thirdly, Brodka claims that in the speech of Attila there is open contempt for the Roman army, which would not make sense in Jordanes' narrative (which does not describe the previous victories of Attila over the Eastern Romans) but would be logical if the speech was written by Priscus, who does talk about those earlier Hunnic victories over the Romans.[46]

However, the undermining of the Roman army in Attila's speech in Jordanes does not in any way prove that the speech originally comes from Priscus.[47] If anything, it contributes nicely to the magnification of the role of the Goths, who are given all the credit by Jordanes for the 'victory' of the allies over Attila. In other words the down-sizing of the Romans and their military potential is consistent with Jordanes' narrative intent to attribute sole responsibility for the victory to the Goths and is inconsistent with what would have been the intention of Priscus. Nor can it be said that, because Attila refers to the good fortune of the Huns in previous battles to urge his troops forward, therefore this must come from Priscus, who, according to Brodka, emphasizes the role of fortune in Attila's career in other parts of his history.[48] If that was the case, one could argue (quite erroneously of course) that there are Priscan allusions in most of the surviving Classical literature, since the notion of the whims of *fortuna* governing the fate of individuals and nations is a *topos* found in numerous Classical writers.

[44] *Getica* 37.196, 40.209; BRODKA, *Attila, Tyche* [see note 3], pp. 238-239.

[45] BRODKA, *Attila, Tyche* [see note 3], p. 241.

[46] *Op. cit.*, p. 240.

[47] For speeches in Priscus, see BLOCKLEY, *Development of Greek historiography* [see note 2], pp. 306-308; BALDWIN, *Priscus of Panium* [see note 2], p. 48.

[48] *Getica* 39-206.

Brodka's attribution of 'Herodotean' allusions to Jordanes of course is reasonable and the identification of these allusions and the extent of Jordanes' imitation of 'Herodotean' tradition are of critical importance in assessing the historical value or, as I would argue, lack thereof, of Jordanes' account. The same, however, cannot be said of Brodka's assigning these allusions to the original account of the Hunnic invasion of Gaul found in Priscus.[49] The reason that this matters is that, if these 'Herodotean' allusions indeed derive from Priscus, this would to a certain extent substantiate the historical veracity of Jordanes' account of the battle. On the other hand, if they are purely Jordanes' or even Cassiodorus' (Jordanes' literary predecessor who also wrote extensively about the history of the Goths; both he and Jordanes – 6th century writers – , unlike Priscus were not contemporary eye-witnesses of events that took place in the 5th century AD) imitations/adaptations of the Herodotean narrative, the identification of these allusions casts in doubt the accuracy and overall veracity of the narrative presented by Jordanes with immense historical ramifications.

We have already noted earlier that Priscus does not indulge in the level of classicism that would force him to alter the content of his historical inquiry. However, here in Jordanes that is exactly what is happening. In the story of the wrong interpretation of portents by Attila in Jordanes, the idea that Attila frequently consulted his shamans before making important decisions may indeed ultimately derive from Priscus, since elsewhere in Priscus we see Attila paying great heed to them.[50] Yet the notion that he would risk a battle regardless of the consequences (already fully aware of his coming defeat and possible death), just to kill Aetius, is surely incongruous with the characterization of Attila elsewhere in Priscus. During the invasion of Italy, Priscus reports that Attila retired from Italy because he heeded the dangers predicted by his shamans.[51] Elsewhere in the Priscan narrative Attila is presented as extremely level-headed, calm, calculating and cautious. In other words the reckless decision to ignore portents and risk battle (as presented by Jordanes) is in conflict with Priscus' characterisation of Attila. Brodka justifies his argument by citing

[49] The idea that Cassiodorus had no knowledge of Greek and therefore any learned allusions to 'Herodotus' in Jordanes must go back to Priscus is flawed. Cassiodorus was certainly not without knowledge of Greek, see BALDWIN, *Sources for the Getica* [see note 34], p. 114.

[50] For instance when Priscus reports that Attila had been given the prophesy that his race would fall, but be restored by his youngest son Ernakh, fr. 13,3, BLOCKLEY, *Fragmentary Classicising Historians* [see note 9], p. 288. However in Priscus dreams and portents are taken seriously not only by the Huns, but also the Romans, e.g. Marcian's dream about the demise of Attila, see BALDWIN, *Priscus of Panium* [see note 2], p. 47.

[51] Priscus fr. 22,1, BLOCKLEY, *Fragmentary Classicising Historians* [see note 9], pp. 310-312; Jordanes *Getica* 42.219-24.

John of Antioch[52] and claiming that the fragment, which derives from Priscus, shows Attila obsessing with Aetius and wanting to kill him at all costs.[53]

Yet, that is not what the fragment actually tells us. It says that Attila "was planning how he might first capture Aetius, since he thought that he would not achieve his object unless he eliminated him". Brodka assumes incorrectly that Attila is here obsessing over Aetius and ascribing greater importance to Aetius than he warrants strategically. However, this is an erroneous assumption deriving ultimately from accepting without criticism Jordanes' claims that the main target of Attila's invasion west was the Visigoths[54] (part of Jordanes' deliberate distortion of Attila's motives out of his desire to magnify the contemporary importance of his beloved Goths[55]). If one were to assume that either the Goths or even Honoria were the targets of Attila's invasion, then targeting Aetius as we see in this fragment may seem like an unwarranted obsession. However, there is reason to believe that Attila's invasion of Gaul was not aimed at destroying the Goths, but, as another fragment of Priscus shows, had the more practical aim of incorporating the Franks[56] into his empire and defeating Aetius' still formidable Roman army, which could strategically thwart the planned invasion of Italy.[57] In Priscus Attila's decision to first seek out and defeat Aetius is thus presented as a sound military decision and a testament to his caution, not the reckless obsession of a hubristic 'Xerxes', which would trigger a suicidal battle. If Priscus did write an extended description of the battle, he would have presented Attila not as suicidal and reckless but as being too cautious and hesitant to engage promptly, which would be consistent with the behaviour of a man who, according to Priscus, had already received a prophesy from his shamans that predicted the fall of his race.[58] The seemingly 'Herodotean' characterisation of Attila on the battlefield as the new 'Xerxes' is therefore likely to be Jordanes', not Priscus'.

Brodka himself also recognizes that the obviously pro-Gothic colouring of the battle narrative cannot possibly have come from Priscus, nor the attribution

52 Priscus fr. 17, John of Antioch fr. 199,2, BLOCKLEY, *Fragmentary Classicising Historians* [see note 9], p. 302.

53 BRODKA, *Attila, Tyche* [see note 3], p. 238.

54 *Getica* 36.184. E.-A. THOMPSON, *The Huns*, revised and with an afterword by Peter Heather, Oxford,1996, p. 144, whose views have been extremely influential, accepts Jordanes' assertions about Attila's motives without criticism.

55 See I. BONA, *Les Huns: le grand empire barbare d'Europe (IVe-Ve siècles)*, Paris, 2002, p. 67, for a critique of Jordanes' claims and also BARNISH, *Old Kaspars* [see note 39], p. 41. A full discussion of Attila's motives, the issue of who actually won the battle and the evidence in favour of a Hunnic victory, is out of place here and I must refer the reader to the discussion of these issues in KIM, *The Huns* [see note 21], pp. 73-83.

56 BARNISH, *Old Kaspars* [see note 39], p. 41; KIM, *The Huns* [see note 21], pp. 78-79.

57 Priscus fr. 20.3, BLOCKLEY, *Fragmentary Classicising Historians* [see note 9], p. 306

58 Priscus fr. 13.3, BLOCKLEY, *Fragmentary Classicising Historians* [see note 9], p. 288.

of the status of commander of the allied forces to Theodorid hinted at in Jordanes. He also raises the possibility that the original Priscan account probably did not have the shaman prediction of a Hunnic defeat.[59] Yet he still argues that much of the narrative in Jordanes, including Attila’s speech and his taking refuge behind his wagons after being ‘defeated’, derives from Priscus. I would argue that there are no reasonable grounds to view any of this material as deriving from Priscus. The evidence to the contrary is provided, surprisingly enough, by the fragment of Priscus preserved in Jordanes himself.[60] In the Priscan fragment the emperor Marcian is shown dreading the coming invasion of Attila’s Huns and the subsequent sudden death of Attila is marked by divine revelation in the form of a dream of the emperor. Thus the thwarting of Attila’s invasion via his unexpected death by haemorrhage is depicted as a miraculous, supernatural deliverance of the Romans from great peril by divine intervention. The same supernatural, divine intervention theme is stressed earlier in the account of the Italian invasion where again the shamans prevent Attila from sacking Rome by warning him of the fate of Alaric who had sacked Rome then suddenly died.[61]

If Priscus had, as Brodka argues, narrated a monumental, near fatal defeat for the Huns in Gaul (which we see in Jordanes’ narrative), why does he present the Roman empire, both the West and East, as being helpless and in need of divine succour to escape the wrath of the Hunnic king after the latter had supposedly been defeated? In fact the fragment of Priscus recounting the funerary dirge of the Huns for Attila[62] strongly reinforces the picture of an undefeated Hunnic king being struck down not by fortuna in a glorious battle won by Aetius and the Goths, as Brodka assumes, but by divine intervention (– Priscus is at pains to stress the fact that the story of the miraculous dream of Marcian is reliable in order to place special emphasis on this divine intervention theme[63] –) that cuts short his career ingloriously in the midst of a drunken cavort. The dirge emphasizes his good fortune, no hint here of any bad luck on the battle field of Chalons, and stresses the fact that he died at the height of his power after having subjected both halves of the Roman Empire to tribute.[64]

Therefore, it is more than likely that Priscus reported both the Gallic campaign and the Italian campaign as victories for Attila. Whatever he wrote about the actual battle with Aetius and the Goths in Gaul was in all likelihood

[59] Brodka, *Attila, Tyche* [see note 3], p. 239.
[60] *Getica* 49.254-5; Priscus fr. 24, Blockley, *Fragmentary Classicising Historians* [see note 9], pp. 316-318.
[61] Priscus fr. 22, Blockley, *Fragmentary Classicising Historians* [see note 9], pp. 310-312.
[62] Preserved in Jordanes, *Getica* 49.256-8.
[63] *Getica* 49.255.
[64] *Getica* 49.257.

very short and not at all the climax of the narrative. In Priscus that climax is clearly the subsequent Italian campaign (the end of which was brought about by the entreaties of Italian bishops[65] and Hunnic shamans, not Roman armies) and Attila's sudden death afterwards by divine favour accorded to the Eastern Emperor, the pious Marcian. The emphasis on the Gallic campaign is clearly Jordanes' own narrative arrangement to magnify the contribution of his Goths in stopping the Huns. This is confirmed by the fact that nowhere in our East Roman sources is there any hint of great significance being accorded to the battle of Chalons,[66] which is inconceivable if Priscus had presented the battle in epic terms. All we have is a brief note in Procopius that Attila had been defeated by Aetius[67] and the extremely garbled and brief account of the whole war preserved in the Chronicon Paschale,[68] of which, according to Blockley, only the last section on the death of Attila can be attributed with certainty to Priscus.[69] Both passages are noteworthy for their chronological and factual errors. Procopius places Aetius' death before that of Attila and the Chronicon Paschale calls the Visigothic king Alaric instead of Theodorid and has the battle taking place on the Danube instead of in Gaul. What is interesting is that Theophanes makes the same error as Procopius and positions Aetius' death before that of Attila. Blockley assumes that the mistake in Procopius occurred because of Procopius' tendency to incorporate his material in blocks of excerpts with scant respect for chronological precision.[70] However, if so, how do we explain the error in Theophanes, who accurately records Priscus' story of Attila's death, omitted by Procopius, and was therefore clearly using a version of Priscus independent of Procopius?

I would argue that the garbled nature of our eastern sources on the Hunnic invasions of the western Empire is due to two things. First the thinness of the account left by Priscus, the principal source, which looked nothing like the material we have in Jordanes, and second the recycling of this Priscan material together with accounts left by our Latin western sources.

[65] For the embassy of Pope Leo to Attila see A. GILLETT, *Envoys and Political Communication in the Late Antique West 411-533*, Cambridge, 2003, pp. 114-115. The role of Pope Leo was in all likelihood exaggerated here by Prosper who was his enthusiastic supporter.

[66] Marcellinus Comes does not even mention it and only records the sack of the city of Aquileia by the Huns the following year in Italy, obviously the event emphasized by Priscus, see B. CROKE, *The Chronicle of of Marcellinus: A Translation and Commentary*, Sydney,1995, p. 20. He adds as an aside in his entry for the year 454 AD, that Aetius was the scourge to king Attila and salvation of the western empire, p. 22, "Aetius magna Occidentalis rei publicae salus et regni Attilae terror".

[67] Procopius 3.4.24.

[68] For an excellent edition and commentary on this chronicle see M. WHITBY – M. WHITBY, *Chronicon Paschale 284-628 AD*, Liverpool, 2007.

[69] BLOCKLEY, *Fragmentary Classicising Historians* [see note 9], p. 391.

[70] IDEM.

I have already suggested that in the original account of Priscus, Attila was presented as being undefeated in battle when he died. If this is correct, then both Procopius and Theophanes would have been exposed to two conflicting accounts about what happened in Gaul and then Italy. Contemporary historian Hydatius recorded a great Roman triumph in Gaul and even argued for a victory by Eastern auxiliaries sent by Marcian and led by Aetius in Italy and "in sedibus suis" (presumably somewhere close to the Danube) over Attila.[71] No such victory in Italy is reported by Priscus, who in fact writes only about the sacks of Italian cities by the Huns and then concludes that Attila returned to his own territories after having "enslaved Italy". He threatened to do the same to the Eastern empire if they did not pay their tribute,[72] hardly the picture of a vanquished monarch as found in Hydatius.[73]

I would suggest tentatively that the reason for Procopius and Theophanes to put the death of Aetius before that of Attila is their attempt to reconcile this incongruity of Western Roman triumph in 451 (reported in some west Roman sources) followed by disaster in 452 (reported by Priscus). Procopius' logical solution may have been to change what might have been "after the defeat of Aetius" in the original Priscus to "after the death of Aetius" Attila invaded Italy,[74] since it was implausible that Aetius, who had just saved Gaul and vanquished the Huns, could have failed to protect Italy. Theophanes probably just followed suit. The confusion of Alaric with Theodorid in the Paschale chronicle, was probably also due to the garbled recollection of Priscus' story about how Attila was persuaded to leave Italy because of the precedent of Alaric, who had died after sacking Rome. This

[71] R.-W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana: Two Contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*, Oxford, 1993, pp. 100, 102.

[72] Priscus fr. 23, 1, Blockley, *Fragmentary Classicising Historians* [see note 9], p. 314.

[73] In fact Hydatius' bravado is contradicted by another contemporary source, Prosper of Aquitaine. Prosper a. 451; A.-C. Murray (ed. and trans.), *From Roman to Merovingian Gaul: A Reader*, Peterborough (Ontario), 2000, p. 73, records that it appears that the Huns were defeated in Gaul because they did not remain to continue the fight but returned home. In other words, he was not sure of the outcome of the battle of Chalons, in sharp contrast to the certainty about victory and the impossible numbers given by Hydatius:300,000 men supposedly killed during the battle. Prosper also reports that Aetius could do nothing to stop the Huns in Italy and reports no Roman victories over the Huns, again in sharp contrast to Hydatius. In fact Aetius is reported to have advised the emperor Valentinian to abandon Italy altogether. Prosper notes that the emperor, senate and people of Rome could think of no other way out of the danger except submission and the payment of tribute to the Huns, a.452, Murray, *From Roman to Merovingian Gaul*, pp. 73–74. Prosper has been accused of an anti-Aetius bias. However, the fact that neither the *Gallic Chronicles* of 452 and 511 have anything to say about the efforts of Aetius and Marcian to defend Italy suggests that Proper is more accurate here than Hydatius. See also S. Muhlberger, *The Fifth Century Chroniclers: Prosper, Hydatius, and the Gallic Chronicler of 452*, Leeds,1990, pp. 122, 189. Hydatius was in all likelihood indulging in wishful thinking.

[74] Procopius 3.4.29.

story was presumably mixed together with the story of Theodorid being killed during the battle of Chalons. The confusion regarding the location of the battle (Danube or Gaul) is also possibly due to the mixing up of the information in Priscus with that in Hydatius or some other western source. Hydatius, of course, almost uniquely recorded the fictitious Roman triumph over Attila in the Danubian region.[75]

In conclusion, Priscus seems to have inherited not only the style but also the substance of Herodotean inquiry and provides us with a relatively accurate account of Hunnic activity and practices in Europe. Priscus is, of course, not without his own particular biases and errors,[76] but seen in the light to the outright distortions for which both his predecessor Ammianus (his mythical account on the Huns) and successor Jordanes (his rewriting of battle of Chalons) are responsible, Priscus stands out as a shining example of historiographical integrity. The 'Herodotean' classicizing tradition seems to have functioned as a useful conceptual model and methodological tool that allowed Jordanes (or possibly his source Cassiodorus) to re-invent contemporary peoples and reconfigure contemporary events with seemingly 'Herodotean' imagery and narrative conventions. The same tool allowed Priscus to keep alive the spirit of critical ethnographic inquiry. Herodotus' *Histories* or rather the 'Herodotean' tradition and allusions were therefore a historiographically useful tool for rewriting contemporary history and for moulding new imageries for the age of 'barbarian' migrations.

Hyun Jin Kim
University of Melbourne
kim.h@unimelb.edu.au

Summary

While the classicizing 'Herodotean' allusions in Priscus do not seriously affect the veracity of the historical information on the Huns found in Priscus, Jordanes' 'Herodotean' account of the great battle between the Huns and the Romans at Chalons seriously distorts the history of that event with major historiographical ramifications. Much of Jordanes' battle narrative, contrary to popular belief, does not derive from Priscus' account of the Hunnic invasion of the Western Roman Empire.

[75] Leading to the erroneous assumption of modern historians that there were two Aetiuses, the western general and eastern auxiliary commander. See R.-L. Hohlfelder, *Marcian's Gamble: A Reassessment of Eastern Imperial Policy towards Attila AD 450-3*, in *American Journal of Ancient History*, 9 (1984), p. 61.

[76] Baldwin, *Priscus of Panium* [see note 2], pp. 32, 39, 42.

SLEEPING SOULS AND LIVING CORPSES: PATRIARCH METHODIUS' DEFENCE OF THE CULT OF SAINTS

Methodius of Constantinople is best known as the leader of the Iconophile faction during the Second Iconoclasm and as the patriarch who presided over the restoration of icon worship. Yet he was not only a shrewd politician but also a creative thinker.[1] Into the various hagiographical texts that he composed, he inserted lengthy passages in which he set out his views on contentious issues.[2] Of particular importance is his *Life* of Euthymius of Sardes, which dates to the Second Iconoclasm.[3] This text contains not only an excursus about the role of icons within the Christian belief system but also, rather more unexpectedly, a discussion about the state of the souls of dead saints. There Methodius assures his readers that Euthymius' corpse does not decompose and is even capable of self-willed movement and then claims that these phenomena constitute incontrovertible proof of the continuing activity of the saint's soul. The significance of this argument was first pointed out by Gilbert Dagron in his seminal article *L'ombre d'un doute*.[4] The present article attempts to flesh out Dagron's insight by offering an in-depth analysis of the relevant passages and a reconstruction of the historical context.

Unlike most hagiographical works of the time, the *Life* of Euthymius is not a full-scale biography but rather an account of Euthymius' mistreatment at

[1] For Methodius' biography and writings, cf. *PmbZ*, I, 3, (2000), pp. 233-239, no. 4977, with literature.

[2] Cf. S. Efthymiadis, *Hagiography from the 'Dark Age' to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth-Tenth Centuries)*, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, I: Periods and Places* (*Ashgate Research Companions*), Farnham and Burlington, 2011, pp. 95-142, esp. p. 104; and D. Krausmüller, *Exegeting the Passio of St Agatha: Patriarch Methodius of Constantinople on Sexual Differentiation and the Perfect 'Man'*, in *BMGS*, 33 (2009), pp. 1-16.

[3] The text was edited by J. Gouillard, *La vie d'Euthyme de Sardes († 831), une œuvre du patriarche Méthode*, in *TM*, 10 (1987), pp. 1-101, text on pp. 21-89 (*BHG* 2145). On the date, cf. J. Gouillard, *Une œuvre inédite du patriarche Méthode: La Vie d'Euthyme de Sardes*, in *BZ*, 53 (1960), pp. 36-46, esp. pp. 36-38.

[4] G. Dagron, *L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VIe – XIe siècle*, in *Homo Byzantinus. Papers in Honor of Alexander Kazhdan / DOP*, 46 (1992), pp. 59-68, esp. pp. 67-68: "La non-corruption du saint sert à Méthode d'argument en faveur des images, non seulement parce qu'elle paraît donner raison à un homme qui a souffert le martyre pour elles, mais parce qu'elle fonde *un statut objectif de sainteté* et y associe le corps, seul figuré sur les représentations. Méthode comprend qu'il ne peut y avoir de sainteté posthume ni d'image sainte sans corps saint."

Byzantion 85, 143-155. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117801

the hands of the Iconoclasts, which led to his death. Methodius claims to have been an eyewitness of these events because he was held in the same prison and was given permission to perform the last rites for Euthymius.[5] The sections that are relevant for our topic make up the second part of the text. Methodius points out that the mortal remains of martyrs and other exceedingly pious people often discharge sweet-smelling ointment whereas the corpses of great sinners ooze pitch, and then affirms that "both show through that which occurs in the visible bodies what states the invisible souls find themselves in" ("παραδεικνύντων ἑκατέρων ἀπὸ τῶν κατὰ τὰ δρώμενα σώματα τὰ προστυχόντα ταῖς ἀοράτοις ψυχαῖς καταστάματα").[6] This raises the question: how does Methodius conceive of this link? At first, one might think that the visible phenomena are merely a pedagogical tool devised by God for the benefit of the living, which has no relevance for the state of the souls as such. To support this hypothesis one could point out that Greek theologians of the Late Antique period had considered human souls to be self-sufficient and entirely separate from their mortal remains.[7] However, the continuation of Methodius' argument reveals that we are in the presence of a starkly different conceptual framework. There he envisages two objections: "How will what is without body be punished?" ("πῶς τὸ ἀσώματον κολασθήσεται") and "How will what is without flesh be able to enjoy divine grace?" ("πῶς αὖθις τὸ ἄσαρκον ἐν ἀπολαύσει θείας χάριτος γένηται").[8] The thrust of these objections is obvious. Without the organs of the body, the soul cannot feel joy or pain. Therefore, there can be neither reward nor punishment before the Last Judgement when the souls are reunited with their bodies.

That this is not merely an imaginary debate can be seen from collections of *Questions and Answers* dating to the late seventh and early eighth centuries. Anastasius of Sinai, for example, points out that each faculty of the soul is related to an organ of the body and is therefore impaired when this organ is damaged, and then argues *a fortiori*:

> Οὐκοῦν ὡσαύτως καὶ χωριζομένης αὐτῆς, λέγω δὴ τῆς ψυχῆς, ἐξ ὅλου τοῦ σώματος οὐκέτι δύναταί τι ἐνεργεῖν ὧν ἐνήργει, διὰ τῶν μορίων τοῦ

[5] Methodius, *Life of Euthymius*, 28, ed. Gouillard, p. 61, 561-576. Gouillard, *Vie d'Euthyme*, p. 15, doubts that the text was composed while Methodius was in prison.

[6] Methodius, *Life of Euthymius*, 24, ed. Gouillard, p. 55, 485-486.

[7] The Greek Fathers of the fourth to sixth centuries by and large subscribed to a Platonising anthropology, cf. e.g. J. Mossay, *La mort et l'au-delà dans Saint Grégoire de Nazianze* (*Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, 4e Série, fasc. 34), Louvain, 1966, esp. pp. 157-163.

[8] Methodius, *Life of Euthymius*, 24, ed. Gouillard, p. 55, 488-489.

> σώματος, οὐ λαλεῖν, οὐ μιμνῄσκεσθαι, οὐ διακρίνειν, οὐκ ἐπιθυμεῖν, οὐ λογίζεσθαι, οὐ θυμοῦσθαι, οὐ καθορᾶν.[9]
>
> Therefore, also when it – that is, the soul – is separated from the whole body it cannot do anything of what it did through the parts of the body: not speak, not remember, not discern, not desire, not think, not be angry, not see.

From this argument, Anastasius draws the conclusion that the soul will be in a sleep-like state until the resurrection. In Greek Patristic literature the notion of a 'sleep of the soul' first surfaces in the late sixth century when the Constantinopolitan presbyter Eustratius wrote a treatise against people who claimed that after their separation from the bodies "the souls themselves, too, are inactive" ("ἀνενέργητοι μένουσι καὶ αὐταὶ αἱ ψυχαί").[10] The similarities between the three texts strongly suggest that Eustratius, Anastasius and Methodius engage in an ongoing debate that stretched from the sixth to the ninth century.[11] The continuity becomes even more obvious when we take into consideration a related topic, the theory that when the faithful see the saints in dreams and visions it is not the souls of the saints that appear to them but rather angels who have taken on their forms. This theory, which has already received the attention of Gilbert Dagron and Nicholas Constas, was first put forward by Eustratius' adversaries and then adopted by Anastasius of Sinai.[12] Significantly, Methodius also makes mention of it in his *Encomium* of Agatha where he gives the impression that it was widely accepted at the time.[13]

[9] Anastasius of Sinai, *Questions and Answers* 19.6, ed. J.A. Munitiz – M. Richard, *Anastasii Sinaitae Questiones et Responsiones* (*CCSG*, 59), Turnhout, 2006, p. 32, 51-55. On Anastasius, cf. most recently D. Krausmüller, *'At the resurrection we will not recognise one another': radical devaluation of social relations in the lost model of Anastasius' and Pseudo-Athanasius' Questions and Answers*, in *Byz*, 83 (2013), pp. 207-227.

[10] Eustratius of Constantinople, *On the state of the souls*, ed. P. van Deun, *Eustratii Presbyteri Constantinopolitani De statu animarum post mortem (CPG* 7522*)* (*CCSG*, 60), Turnhout, 2006, p. 5.52-55. On Eustratius and his work, see N. Constas, *An apology for the cult of saints in late antiquity. Eustratius presbyter of Constantinople 'On the state of the souls after death' (CPG* 7522*)*, in *Journal of Early Christian Studies*, 10 (2002), pp. 267-285.

[11] This discourse probably did not end in the ninth century since it re-emerged in the eleventh century, cf. J. Gouillard, *Léthargie des âmes et culte des saints: un plaidoyer inédit de Jean diacre et maïstor*, in *TM*, 8 (1981), pp. 171-186.

[12] Eustratius, *On the state of the souls*, ed. P. van Deun, 25-85; Anastasius, *Questions and Answers* 21.3, ed. Munitiz – Richard, p. 39, 21-24. Cf. Dagron, *L'ombre d'un doute*, pp. 59-68; and N. Constas, *'To Sleep Perchance to Dream': The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature*, in *DOP*, 55 (2001), pp. 91-124, esp. pp. 110-112.

[13] Cf. D. Krausmüller, *Being, Seeming and Becoming: Patriarch Methodius on Divine Impersonation of Angels and Souls and the Origenist Alternative*, in *Byz*, 79 (2009), pp. 168-207.

The next passage in the *Life* of Euthymius shows the impact of the debate about the 'sleep of the soul' on Methodius' understanding of the relationship between disembodied souls and mortal remains:

> Καὶ τὰ μὲν εἰρημένα τοῖς κατ' ἄκραν, ὡς ἔφημεν, Θεῷ εὐαρέστησιν καὶ κατ' ἄκραν ἔμπαλιν ἔκπτωσιν ἀπὸ Θεοῦ τέθειται, τῶν δέ γε μέσον ἀμφοῖν καταστάσεων τῶν μήτε ὑπεραποθανόντων Θεοῦ, μήτε ἄκρως διὰ βίου κατωρθωμένων καὶ διευθετημένων, καὶ τῶν μήτε κατεξαρνησαμένων ἀμετανόητα, μήτε πάλιν πλημμελησάντων βαρύτερα, τάχα ἡ κοινὴ ἐξανάστασις ἔσται καὶ ἀρχὴ τῆς ἀνταποδόσεως, καθ' ὃ οὐδ' ἔνθεν τὰ σωμάτια τούτων οὔτ' ἐνεργοῦνταί τι τῶν ἀπευκταίων οὔτε προκρίνονται, ἀλλ' ὡς ἀλόγων εἰσὶν ἀψύχων ἢ ὥσπερ γῆ τις ἁπλῆ καὶ ξύλον ἀχρήσιμον.[14]

> And what has been said applies, as we have said, to those who have pleased God in the highest degree and who have again fallen away from God in the highest degree, whereas for those between the two states, those who have neither died for God nor lived a life of utmost achievement and righteousness, and those who have neither denied him without repenting nor again sinned too greatly, the common resurrection is perhaps also the beginning of the recompense, insofar as here, too, their bodies show neither any untoward activity nor any preferment, but are like those of beings without reason, without soul, or like some ordinary earth and useless wood.

In this passage Methodius infers from the absence of visible 'activities' (ἐνέργειαι) in dead bodies that the souls who had once inhabited them are inactive and that they will only reap rewards or punishments at the Last Judgement. Accordingly, posthumous activity is restricted to the souls of the extremely good and the extremely wicked whereas the souls of the middling sort – the vast majority of Christians – remain inactive until the last judgement. This shows clearly that Methodius himself accepted the notion of a 'sleep of the soul' and that he then tried to make a case for the continuing activity of the saints within this conceptual framework. Such a strategy is not without precedent. Anastasius of Sinai, who accepted that the souls of ordinary human beings were comatose, also made an exception for the saints.[15] What is new is the way in which Methodius makes his case. Unlike Anastasius, who had speculated that the souls were empowered by the Holy Spirit, he presents scientific proof based on material evidence.

Indeed, the following chapters are taken up by elaborate arguments with which Methodius seeks to demonstrate that the saint belongs to the elite group of the extremely good and that his soul must therefore be active. Unsurprisingly, he mentions that a fluid appeared on the skin of the saint,

[14] Methodius, *Life of Euthymius*, 26, ed. GOUILLARD, p. 59, 531-537.
[15] Anastasius, *Quaestiones et Responsiones*, 19.7, ed. MUNITIZ – RICHARD, p. 33, 58-63.

which he interprets as ointment.[16] However, this is only one detail in a minute description of the state of the saint's body during the forty days following his death:

> Νυνὶ εὐχρώτερος ὑπάρχει ὁ ἅγιος, ἡ παρειὰ ἐρυθρά, αἱ ὀφρύες ἐπὶ σχήματος, τὰ μέτωπα εὔθετα, αἱ χεῖρες τοῖς ἁπτομένοις εὐμετακίνητοι, οἱ πόδες τοῖς προσψαύουσιν μεταγέστεροι.[17]
>
> Now the saint has a better complexion, the cheeks (sc. are) red, the eyebrows in good shape, the forehead in the right order, the hands easily moved by those who touch them, the feet giving in to those who handle them.

In this passage Methodius looks at every single part of Euthymius' body that is exposed to view, and concludes that it not only shows no signs of corruption but looks just like that of a living man and in fact appears even healthier than it had been before the saint's death. With this atomistic approach he attempts to blur the boundaries between life and death as can be seen from his claim that the saint is dead and yet not dead "because if he is dead … where are the things that happen to the dead" ("εἰ γὰρ τέθνηκεν, … ποῦ τὰ τοῖς θνήσκουσιν ἐπακόλουθα").[18] At the end of his argument he comes to the conclusion that Euthymius is merely asleep.[19]

To modern readers this argument sounds strange indeed but Methodius' contemporaries would have realised that it is simply a reversal of conventional treatments of the 'meditation of death' where we find equally detailed descriptions of the signs of decomposition in order to reinforce the fact that a person has died. A typical example is found in one of Theodore of Stoudios' *Great Catecheses* where the audience is encouraged to visit the tombs of the dead:

> Τί οὖν ἐκεῖσε εἴδομεν, ἀδελφοί; ἀπαγγείλατε, διδάξατε· οὐχὶ τέφραν καὶ κόνιν; οὐχὶ μελανίαν καὶ δυσωδίαν; οὐ διεφθορότα σώματα; οὐ κρανία σεσηρότα; οὐκ ὀστέα γεγυμνωμένα; οὐχὶ σχηματισμοὺς ἀηδεῖς καὶ ὅλα διόλου σωρείαν ἐλεεινὴν καὶ ἄπευκτον.[20]
>
> What have we seen there, brothers? Tell us, teach us! Was it not ashes and dust? Was it not blackness and stench? Was it not decomposed corpses? Was it not grinning skulls? Was it not naked bones? Was it not unpleasant shapes and an altogether miserable and horrible conglomerate?

Methodius, too, watched the corpse lying before him but he insists that he could find none of the signs listed in such texts. Indeed, his reinterpretation

[16] Methodius, *Life of Euthymius*, 27, ed. GOUILLARD, p. 59, 552.
[17] *Ibidem*, p. 59, 546-548.
[18] *Ibidem*, p. 59, 540.
[19] *Ibidem*, 31, p. 67, 645.
[20] Theodore of Stoudios, *Great Katachesis*, 95, ed. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, p. 678, 9-11. Cf. also Andrew of Crete, *On the Deceased*, *PG* 97, 1292A-D.

goes even further. In another *catechesis* on the 'meditation of death', Theodore of Stoudios emphasises the separation between body and soul by presenting a long list of senses and body parts that the soul can no longer activate:

> Οὐκέτι ἀναπνεύσει τὸν ἀέρα τοῦτον, οὐ φωνήσει ἐν τῷ λάρυγγι, οὐκ ὄψεται τοῖς ὀφθαλμοῖς, οὐκ ἀκούσει τοῖς ὠσίν, οὐκ ὀσφρανθήσεται ταῖς ῥισίν, οὐχ ἅψεται ταῖς χερσίν, οὐ περιπατήσει τοῖς ποσίν, οὐκ ἄλλο οὐ μικρὸν οὐ μέγα ἐνεργήσειε τῆς παρούσης ζωῆς.[21]
>
> No more will he breathe this air or make utterances in his throat or see with his eyes or hear with his ears or smell with his nose or touch with his hands or walk with his feet, or effect anything else, be it great or small, that pertains to this present life.

Methodius produces a similar list but complements each negative statement with a positive counterpart:

> Τῶν χειρῶν τὴν ἁπτικὴν ἡσύχασε κίνησιν καὶ προσιοῦσι τὴν ῥωστικὴν χαρίζεται δύναμιν, ποδῶν οὐ τρέχει βαδίσματι καὶ ἐπικαλουμένοις παρίσταται ἑτοιμότητι, ἐπὶ ῥισὶν οὐκ ὀσφραίνεται καὶ ἀντοσφραίνει εὐωδίᾳ τοὺς προσπελάζοντας.[22]
>
> He rests from the tactile movement of the hands and bestows a healing power to those who approach; he does not run through the step of his feet and steps up ready to those who call on him; he does not smell with the nostrils and makes fragrant those who come to him.

Methodius makes every effort to give the impression that Euthymius is still acting through his body as if the link had never been severed. For example, he interprets a fluid appearing on the forehead of the saint's corpse as sweat and claims that it is a sign of "his toils for Christ *even after death*" ("καὶ μετὰ τὸν <θάνατον> τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ μόχθους"), and then offers an alternative interpretation of this fluid as ointment, which the faithful receive from "his mercy for all, which gives of his own even after death" ("καὶ μετὰ θάνατον ἡ τούτου οἰκειόδωρος τοῖς πᾶσι συμπάθεια"), thus insinuating that the saint himself performs an act of charity by distributing alms.[23]

The mechanics that make such activity possible are discussed in an earlier passage, which recounts events taking place immediately after the saint's death. There Methodius tells us that when someone approached the corpse in order to lay it out he saw how the head fell onto the breast and not on the side

[21] Theodore, *Short Catechesis*, 88, ed. E. Auvray, *Theodori Studitis Parva Catechesis*, Paris, 1891, p. 301, 9-13.

[22] Methodius, *Life of Euthymius*, 30, ed. Gouillard, p. 65, 633-635.

[23] *Ibidem*, 27, p. 59, 550-553.

as it is the case with the involuntary movement of corpses, and how with this movement it closed both eyes and mouth.[24] Methodius takes this as proof that the saint "has become more percipient or rather more active after his departure than before his departure" ("εὐαισθητότερος, μᾶλλον δὲ ἐνεργέστερος ἢ πρὸ ἐκδημίας μετὰ τὴν ἐκδημίαν γενόμενος") and emphasises his point by stating that whereas ordinarily the soul can only act on its body from the inside Euthymius' soul did so from the outside.[25] This suggests that for Methodius the souls of the saints remain active because they continue to exert control over the organs of the body even after their separation from them and thus are not reduced to a comatose state. However, even this startling claim may not be Methodius' last word on the matter for the immediately following passage suggests an alternative explanation:

> Ὁ μόνος ἀκατάληπτος καὶ παντοδύναμος Κύριος, … ἤτοι ἐξιέναι (sc. τὴν ψυχήν) προασφαλίσασαν (sc. στόμα καὶ ὄμματα), ὡς ἐκέλευσεν, ξενουργῶς ᾠκονόμησεν, ἢ ἐξιοῦσαν τάχα ὡς θύραν τινὰ προσεῶξαι ὀπίσω τῇ δι' ἀγγέλου ἐπ' αὐτῇ ἐνεργείᾳ καθάπερ χειρὸς ἐπιστροφῇ.[26]

> The only incomprehensible and omnipotent Lord, … made it happen through a strange operation either that it (sc. the soul) departed after it had secured (sc. mouth and eyes) beforehand, as he commanded, or perhaps that after its departure it closed them behind itself like some door through his (sc. the Lord's) activity mediated by an angel that was directed towards it (sc. the soul) as if through the turning back of a hand.

The motive of the shut door also appears in a poem by Theodore of Stoudios. There the list of activities that a person can no longer perform after death is followed by the statement that "God shut (sc. the door) against him, as is written, and he may henceforth return no more" ("ὁ Θεὸς ἀπέκλεισε κατὰ αὐτοῦ, ὡς γράφει, καὶ οὐκέτι λοιπὸν ἐπιστρέψειεν"), which likens the body to a house and thus underscores the fact that access to it is now barred to its inhabitant, the soul.[27] Yet there is a significant difference. Whereas Theodore has adapted Job 3:22 – "for God has closed against him" ("συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς κατ' αὐτοῦ") – Methodius chooses Genesis 19:6, which is part of a longer narrative about Abraham's nephew Lot: Lot has invited into his house two angels in the guise of men who have come in order to warn him of the impending destruction of Sodom, and when the inhabitants of the city demand that he hand over his guests "Lot went out to

[24] *Ibidem*, 21, p. 51, 409-414.

[25] *Ibidem*, p. 51, 415-429. In this context Methodius compares the body with a 'machine' (μηχάνημα) that is moved through hot air.

[26] *Ibidem*, 22, p. 51, 433-435.

[27] Theodore of Stoudios, *Canticum*, 17.2, ed. J.B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi*, I, Paris, 1876, p. 360, 6-7.

them to the forecourt and closed the door behind him" ("ἐξῆλθεν δὲ Λὼτ πρὸς αὐτοὺς πρὸς τὸ πρόθυρον, τὴν δὲ θύραν προσέῳξεν ὀπίσω αὐτοῦ").[28] Curiously, however, Lot does not then go away from the house as one might expect. Instead we are told that after a brief exchange of words "the men stretched out their hands and pulled Lot towards them into the house and closed the door of the house" ("ἐκτείναντες δὲ οἱ ἄνδρες τὰς χεῖρας εἰσεσπάσαντο τὸν Λὼτ πρὸς ἑαυτοὺς εἰς τὸν οἶκον καὶ τὴν θύραν τοῦ οἴκου ἀπέκλεισαν"). Thus, we have a narrative where the motive of the shut door is reduplicated, a fact of which contemporary readers would undoubtedly have been aware. I would therefore argue that Methodius chose to adapt Genesis 19:6 instead of the more common Job 3:22 because he wished to insinuate that while Euthymius' soul may have left the body, it then immediately returned to it and acted on it from the inside.[29] In order to understand Methodius' reasoning we need to consider that Late Antique authors such as Asterius of Amasea and John Chrysostom had claimed that the souls of the saints depart from their bodies and are replaced by angels or divine powers who then perform miracles for those who approach them.[30] This is evidently a variant of the topos of angelic or divine impersonation during dreams and visions since it also restricts the role played by the saints. Thus, one can hypothesise that Methodius appealed to Genesis 19:6 because he wished to rebut such a theory. The 'men' in Lot's house would then correspond to the angels that reside in the corpse after the departure of the soul. However, instead of letting the soul travel towards God they pull it back in so that it remains inside together with them. If this interpretation is correct, it would amount to a denial not only of Theodore's assertion that after the closing of the door the soul is separated from the body until the resurrection, but also of Methodius' own words in his *Life* of Theophanes that the dying fear "the departure from the body that is for the time being without return" ("τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀνεπίστροφον τέως ἔξοδον").[31]

[28] There can be no doubt that Methodius' ὡς θύραν τινὰ προσεῷξαι ὀπίσω is an adaptation of τὴν δὲ θύραν προσέῳξεν ὀπίσω in Genesis 19:6. The verb προσοίγω is a *hapax legomenon*: it only occurs in Genesis 19 and in later quotations or adaptations of the verse.

[29] Methodius' tendency to create convoluted statements causes problems for the interpretation. However, it seems clear that δι' ἀγγέλου is correlated with χειρός (just as ἐνεργείᾳ is correlated with ἐπιστροφῇ). This suggests that the angel uses his hand in order to turn back Euthymius' soul, just as the angels do in the story of Lot.

[30] Cf. e.g. John Chrysostom, *De Machabeis, homilia* I (*CPG* 4350), *PG* 50, 617-618; Asterius of Amasea, *Homily* 10.18, ed. C. DATEMA, *Asterius of Amasea. Homilies i-xiv*, Leiden, 1970, p. 145, 14-23.

[31] Methodius of Constantinople, *Life of Theophanes*, 11 (*BHG* 1787z), ed. V. V. LATYŠEV, *Methodii Patriarchae Constantinopolitani Vita S. Theophanis Confessoris* (*Zapiski rossijkoj akademii nauk, viii. ser. po istoriko-filologičeskomu otdeleniju*, 13.4), Petrograd, 1918, p. 8, 30-31.

Methodius' arguments are directed against people who averred that the soul needed the organs of the body in order to be active, and that it was therefore comatose when it was separated from it through death. By claiming that in the case of saints no such separation took place Methodius could offer a 'physiological' proof for the posthumous activity of the saints that seemed to be based on empirical facts and not on contestable beliefs. Thus, the *Life* of Euthymius becomes a powerful testimony to the continuing presence of a group in Byzantine society that shared the extreme views of Eustratius' adversaries. This raises the question: who were these people? I would argue that they should be identified with a radical faction among the Iconoclasts. After all, Iconophile authors routinely claimed that their adversaries tried to do away with the cult of saints. Patriarch Nicephorus, for example, avers that Emperor Constantine V drove the faithful away from the saints "as if they went to those who are not alive nor have the power to give succour to those who entreat them" ("ὡς οὐ ζῶσιν οὐδὲ δεομένοις ἐπικουρεῖν ἰσχύουσιν προσερχομένους") and then adds: "But these live in God, it is written, even if in the eyes of fools they seem to be dead" ("ἀλλὰ οἵ γε ζῶσιν ἐν θεῷ γέγραπται κἂν ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς τῶν ἀφρόνων τεθνάναι").[32] The evident parallels between Nicephorus' statement and Methodius' argument should caution us to dismiss Iconophile claims out of hand as has been done in recent scholarship.[33]

At this point, we need to ask why Methodius felt the need to engage with his adversaries. After all, his contemporaries Theodore of Stoudios and Patriarch Nicephorus give no indication that the status of saints was an issue during their lifetimes.[34] In order to answer this question we need to consider that, unlike Theodore and Nicephorus, Methodius appears to have had links to the Iconoclast milieu. According to later sources, Emperor Theophilus had

[32] Nicephorus of Constantinople, *Refutation of the Synod of 815*, 119, ed. J. M. FEATHERSTONE, *Patriarchae Constantinoplitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis anni 815* (*CCSG*, 33), Leuven, 1997 p. 210, 23-28. Cf. J. GOUILLARD, *Léthargie des âmes et culte des saints: un plaidoyer inédit de Jean diacre et maïstôr*, in *TM*, 8 (1981), p. 182, note 53.

[33] Cf. M. F. AUZÉPY, *L'Hagiographie et l'Iconoclasme Byzantin. Le Cas de la Vie d'Étienne le Jeune* (*Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs*, 5), Aldershot, 1999, pp. 250-251; L. BRUBAKER – J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*, Cambridge, 2010, esp. p. 39; I. ROCHOW, *Kaiser Konstantin V. (741-775)*, Frankfurt am Main, 1994, pp. 70-72; P. MAGDALINO, *L'église de Phare et les reliques de la passion à Constantinople (VIIe/VIIIe-XIIIe siècles)*, in *Byzance et les reliques du Christ*, ed. J. DURAND – B. FLUSIN (*Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies*, 17), Paris, 2004, pp. 15-30, esp. p. 21. A notable exception is G. DAGRON, *Le christianisme byzantin du VIIe au milieu du XIe siècle*, in J.-M. MAYEUR – Ch. and L. PIETRI – A. VAUCHEZ – M. VENARD (eds), *Histoire du christianisme*, 4: *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris, 1993, pp. 7-371, esp. 111-112.

[34] However, one may wonder whether Nicephorus' polemic against Constantine V was not also directed against contemporaries.

Methodius brought into the palace where he "conversed with him in a cheerful and friendly manner and confessed that he would like Scriptural queries to be resolved by him" ("σὺν ἱλαρότητι καὶ ἠπιότητι προσωμίλει, καὶ Γραφικὰς πεύσεις παρ' αὐτοῦ λύεσθαι ἡδέως ἔχειν ἂν ὡμολόγει").[35] Although this encounter took place only later in Methodius' life, it seems not impossible that he was already engaging in a debate with Iconoclasts at the time when he composed his *Life* of Euthymius. This hypothesis gains credence when we consider that he delivered his *Encomium* of Agatha before an audience that at least in part subscribed to the theory that saints are impersonated by angels.

So far, our focus has been on the beliefs of Methodius' adversaries. However, we also need to establish more precisely how Methodius himself conceptualised the afterlife. As we have seen, he built his case for the posthumous activity of Euthymius' soul on the theoretical framework of his adversaries. At a first glance one might think that this was simply a rhetorical ploy, a concession 'for the sake of the argument', because other Iconophiles such as Theodore of Stoudios and Patriarch Photius believed in an active afterlife for all human souls.[36] However, such an interpretation is problematic because Methodius never indicates that he wishes his text to be read in this fashion. Therefore, we must consider the possibility that he did indeed subscribe to the theory that disembodied souls are in a comatose state. After all, Anastasius of Sinai had held similar views little more than a century earlier.

Indeed, Methodius' obsession with the state of the saint's body gives the impression that he tried to convince himself as much as his addressees. Throughout the text, there is a noticeable tendency to raise the stakes ever higher. At the beginning of his argument, Methodius avers that the saints are active because their mortal remains perform miracles "whether they have decomposed or remain intact" ("εἴτε φθαρέντων εἴτε σώων μενόντων").[37] However, in the subsequent chapters he builds his case for Euthymius' saintly status on the fact that his body does not decompose, and then goes even further and refers to the continuing ability of his soul to act through his intact body. Such ever-increasing reliance on the visible could be explained as the symptom of a crisis of belief where the reality of the invisible supernatural realm was no longer taken for granted.

Comparison with other texts shows that in his time Methodius was not an isolated figure. Incorruptibility and the discharge of fluids had been an

[35] *Life of Methodius*, *PG* 100, 1252C4-6.

[36] Cf. e.g. Photius, ed. L. Westerink, *Epistulae et Amphilochia*, IV, Leipzig, 1998, p. 58, ll. 50-55; and Theodore, ed. G. Fatouros, *Theodori Studitae Epistulae*, II (*CFHB, Series Berolinensis*, 31), Berlin, 1992, p. 482.

[37] Methodius, *Life of Euthymius*, 24, ed. Gouillard, p. 55, 483.

indicator of sainthood since the sixth century.[38] By contrast, the motif of the moving corpse seems to have been a recent development.[39] The closest parallels are found in the biographies of Methodius' contemporaries Eudocimus of Charsianon and Philotheus of Opsikion.[40] The author of the *Life* of Eudocimus informs us that the saint's tomb was opened eighteen months after his death in order to translate him to Constantinople.[41]. In this context, we are presented with the following description of the saint's lifelike body:

> Μικροῦ ἔχειν ἐδόκει τὰ μέλη μετὰ κινήματος, τὰ χείλη μετὰ τοῦ ἄνθους, τὰς παρειὰς μετ' ἐρεύθους, τὸ στόμα μετὰ τοῦ ἄσθματος. ὑπείληφας ἂν οὐδὲ θανόντα τοῦτον ὁρᾶν, ἀλλ' ὑπνοῦντα μᾶλλον.[42]

> The limbs almost appeared to have movement, the lips to have their normal colour, the cheeks their redness, the mouth its breath. You would have assumed that you did not see a dead person but rather one who sleeps.

This passage is virtually identical with Methodius' description of the corpse of Euthymius, and the similarity between the two texts becomes even more pronounced in the following paragraph. There we are told that the priest who "raised up" ("ἀνρώθωσε") Eudocimus' corpse and changed his clothes and shoes could perform these tasks so easily that it seemed "as if he (sc. Eudocimus) co-operated" ("ὡσανεὶ κἀκείνου συλλαμβανομένου").[43] This constitutes a clear parallel to Methodius' claim that a bystander saw Euthymius' head fall forward as if he were alive.

Eudocimus' hagiographer only speaks of the subjective impression of those who came into contact with the corpse and refrains from making further claims. Such restraint is abandoned in the biography of Philotheus of Opsikion where the saint's reburial is described in the following manner:

> Μετὰ ἐνιαυτὸν τῆς κοιμήσεως αὐτοῦ μετατιθεμένου ἐν ἑτέρῳ τόπῳ αὐτὸς τὰς χεῖρας ὡσεὶ ζῶν ἐκτείνας καὶ τῶν ὤμων δραξάμενος τῶν δύο ἱερέων βουλομένων αὐτὸν μεταθεῖναι ἀνέστη καὶ τρεῖς βάσεις βηματίσας

[38] For incorruptibility cf. e.g. Cyril of Scythopolis, *Life of Sabas*, 78, ed. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939, p. 184, 8-13: σῷον καὶ ἀδιάλυτον; for the discharge of fluid, cf. e.g. Theophylactus Simocatta, *Historiae*, ed. C. de Boor, Leipzig, 1887, pp. 220-222.

[39] An early example would be the *Life of Spyridon of Trimithous*, ed. V. van den Ven, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, 1953. However, there the ability of the corpse to move is not at the centre of the narrative.

[40] *Synaxarium of Philotheus*, ed. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*), Brussels, 1902, pp. 47/10–48/11; Life of Eudocimus (*BHG* 607e), ed. V. Latyšev, *Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt*, II, *Iunius, Iulius, Augustus*, Petrograd, 1912, pp. 228-232.

[41] *Life of Eudocimus*, 8, ed. Latyšev, p. 231, 3-10.

[42] *Ibidem*, p. 231, 11-14.

[43] *Ibidem*, 9, p. 231, 18-26. For a fuller version cf. the *Metaphrastic Life* (*BHG* 607), ed. Ch. Loparev, *Žitie svjatago Evdokima pravednago*, in *Pamjatniki drevnej pismennosti*, 96 (1893), pp. 1-23.

> κατετέθη ἐν ᾧ νῦν τόπῳ κείμενος βλύζει πηγὴν ἀεννάου μύρου θαυμαστήν τινα καὶ ξένην τῆς αὐτοῦ πολιτείας παρέχων ἀπόδειξιν.[44]
>
> When a year after his death he was translated to a different place, he himself stretched out his hand as if living, gripped the shoulders of the two priests who wanted to translate him and stood up, and having made three steps he was deposited in the place in which he now lies and gushes forth a well of unceasing ointment, providing a wondrous and strange proof of his life-style.

Here we have clearly entered the realm of the miraculous. The corpse is virtually indistinguishable from the body of a living person. Moreover, it is also associated with the resurrection: the verb ἀνιστάναι is undoubtedly used because it commonly denotes the 'rising' of the dead at the Last Judgement. Characteristically Methodius, too, creates such a link with the resurrection.[45]

This raises the question: how do we account for these parallels? When we look at the biographies of Eudocimus and Philotheus we find that they do not conform to the traditional ideal of sainthood: Eudocimus was a layman, and Philotheus even had a wife and several children.[46] It can be argued that their lives reflect an 'Iconoclast' ideal of sainthood, which emphasised the value of a life in the world and focused on 'social virtues' such as justice and charity. The *Life* of Eudocimus contains an invective against monks and Philotheus' miraculous powers are presented as a reward for his almsgiving, and not his chastity as had traditionally been the case.[47] If the biographers of the two saints did indeed write in an 'Iconoclast' milieu, one can argue that they were also confronted with the challenge to establish the posthumous activity of saints in a social context where it was no longer universally accepted and that they chose the same strategy as Methodius in order to achieve this aim.[48]

However, again it should not be ruled out that believers of the posthumous activity of saints were also in need of reassurance. Interestingly,

[44] *Synaxarium of Philotheus*, ed. DELEHAYE, p. 48, 4-11.

[45] Methodius, *Life of Euthymius*, 22, ed. GOUILLARD, p. 53, 443-450.

[46] Cf. *Life of Eudocimus*, ed. LATYŠEV, p. 228, 26-28, *Synaxarium of Philotheus*, ed. DELEHAYE, p. 47, 23-24.

[47] On Eudocimus, cf. M.-F. AUZÉPY, *L'analyse littéraire et l'historien: l'exemple des vies de saints iconoclasts*, in *Bsl*, 53 (1992), pp. 57-67. On Philotheus, cf. D. KRAUSMÜLLER, *Chastity or Procreation? Models of Sanctity for Byzantine Laymen During the Iconoclastic and Post-Iconoclastic Period*, in *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 7 (2013), pp. 51-71.

[48] The ninth-century *Life of Joannicius* affords us a glimpse into this milieu. The hagiographer Peter calls a relative of the saint a follower of Constantine "because the wretch did not at all accept the intercessions of the saints" ("οὐδὲ γὰρ τὰς πρεσβείας τῶν ἁγίων εἰς ἅπαν ὁ πανάθλιος ἐδέχετο"), cf. *Life of Joannicius*, 35, ed. J. VAN DEN GHEYN, *Acta Sanctorum Novembris* II.1, Brussels, 1894, pp. 403F-404A.

the motive of the 'living corpse' is found in only one later hagiographical text, the *Life* of Eustratius of the Agauroi, which probably dates to the end of the ninth century. There we are told that a nun with a withered arm approached the saint's corpse and that the saint "who is truly living forever" ("εἰς αἰῶνα ζῶν ἀληθῶς") squeezed her arm and healed her.[49] All other *lives* of the post-Iconoclastic period only contain references to the incorruptibility of corpses and the discharge of ointment, which are much less extreme. This suggests that after the middle of the ninth century the anxiety about the posthumous activity of the saints abated.

To conclude: Close reading of the *Life* of Euthymius of Sardes reveals that Methodius was confronted with people who claimed that the souls of the saints were in a sleep-like state. Significantly, Methodius accepts that the souls cannot function once they have been separated from the bodies. However, he then contends that in the case of the saints this link is never severed because their corpses remain uncorrupted and even capable of movement. Similar views are expressed in two contemporary hagiographical texts, the *Lives* of Eudocimus and Philotheus. This evidence suggests that during the Second Iconoclasm there was not only opposition to the cult of saints but also a more wide-spread anxiety that dead saints might not be active after all.

Dirk KRAUSMÜLLER
Mardin Artuklu Üniversitesi
dkrausmuller@hotmail.com

SUMMARY

In his Life of Euthymius of Sardes Patriarch Methodius accepts that the souls cannot function once they have been separated from the bodies. However, he then contends that in the case of the saints this link is never severed because their corpses remain uncorrupted and even capable of movement. The article offers an in-depth analysis of the text and makes the case that during the Second Iconoclasm there was not only opposition to the cult of saints but also a more wide-spread anxiety that dead saints might not be active after all.

[49] *Life of Eustratius of Agauroi*, 53, ed. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, IV, St. Petersburg, 1897, repr. Brussels, 1963, pp. 367-400, esp. p. 397. It may be no coincidence that this text shows a close affinity with the 'Iconoclast' *Life* of Philaretus, cf. BRUBAKER – HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era*, p. 574.

I *LIBRI ANNATARUM* COME FONTE PER LO STUDIO DELLA LATINITÀ IN ORIENTE: IL CASO DI COSTANTINOPOLI DAL 1427 AL 1547

Imperium est vestrum, nos habebimus patriarchatum:[1] queste parole pronunciate dai Veneziani segnano, per così dire, l'inizio dell'effimero Impero Latino d'Oriente e del più duraturo Patriarcato Latino di Costantinopoli. Ciò ha permesso, come ha sintetizzato efficacemente Claudine Delacroix-Besnier,

> l'installation des Chrétiens d'Occident dans le monde byzantin. Après la reconquête de la Palestine par les Sarrasins, ces deux événements [cioè, la conquista latina di Costantinopoli e la riconquista islamica della Terra Santa] entrent dans le cadre d'une contre-offensive des chevaliers francs, qui s'étaient, en 1191, emparés de Chypre. Comme au moment de la première Croisade, cette vaste offensive fut suivie de la constitution des états latins, mais dans un domaine différent, celui de Byzance. Cette appropriation politique permit une pénétration plus ample, plus profonde des activités marchandes mais aussi des influences culturelles et religieuses de l'Occident dans le monde grec.[2]

Nel patto tra le varie forze crociate che nel 1204 avevano occupato la seconda Roma, infatti, si era convenuto che la parte che non avesse potuto eleggere l'imperatore, cioè i Veneziani, che grande ruolo avevano avuto nella conquista della città, avrebbe avuto potestà sulla chiesa di Santa Sofia e, quindi, sul Patriarcato, dove fu eletto – tra le proteste, durate sino alla fine della dominazione latina, del clero franco che si appellò al papa – Tommaso Morosini, allora a Ravenna.[3] La maggior parte dei prelati bizantini seguì

[1] Cfr. *Devastatio Constantinopolitana*, in *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues*, ed. C. Hopf, Berlin, 1873, p. 92. A Santa Sofia, infatti, i Veneziani avevano "bloccato" l'elezione patriarcale imponendo 35 canonici fedeli al governo della Serenissima.

[2] C. Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la Chrétienté grecque aux XIVe et XVe siècles* (*Collection de l'École Française de Rome*, 237), Roma, 1997, p. 3.

[3] Innocenzo III, infatti, ratificò l'elezione solo nel 1205. Si vedano G. Fedalto, *Le Chiese d'Oriente*, I-III, Milano, 1984-1995; qui I: *da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, Milano, 1991[2], pp. 163-165; inoltre, Idem, *La Chiesa Latina in Oriente*, I-III, Verona, 1986-2006; Idem, *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, I-III, Padova, 1988-2006; Idem, *Vescovi franchi, veneziani ed orientali nell'Oriente latino. Confronti e statistiche*, in *Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII-XV secolo). Atti del Colloquio Internazionale organizzato nel centenario della nascita di Raymond-Joseph Loenertz, O.P., Venezia, 1-2 dicembre 2000*, Venezia, 2002, pp. 395-417. Per un inquadramento su Venezia e Costantinopoli, si veda, con riferimento alla bibliografia precedente, M. Pozza – G. Ravegnani (a cura di), *I trattati con Bisanzio, 1265-1285*, Venezia, 1996; D. M. Nicol, *Byzantium and Venice: A Study in Diplomatic and Cultural Relations*, Cambridge, 1988, (trad. it. *Venezia e Bisanzio*, Milano, 2001);

Byzantion 85, 157-178. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117802

l'esempio del patriarca Giovanni Camateros, che aveva preso la via dell'esilio rifugiandosi a Didymoticon, dove morì nel 1206, ma alcuni rimasero nelle loro sedi sottoponendosi alla nuova autorità religiosa, pur non seguendo le consuetudini occidentali. Di estremo interesse per l'evoluzione delle sedi coperte o scoperte è il *Provinciale Romanum*, approntato sin dal XII secolo dalla Curia romana per ragioni fiscali, come già fece notare Jean Richard nel 1949, un elenco di vescovi raggruppati per provincie ecclesiastiche, soprattutto utilizzato come *memento* dalla Cancelleria Apostolica:

> Le *Provinciale* est précieux pour nous à un autre point de vue. Par sa composition même, il reflète l'histoire de l'épiscopat latin d'Orient […]. À ce moment, la conquête de la Romanie – devenue l'empire latin de Constantinople – vint poser de graves problèmes. On y constitua une hiérarchie latine avec une hâte qui indigna Innocence III. Le pape se fit soumettre par les nouveaux archevêques les notices grecques de leurs sièges pour les contraindre à respecter l'organisation antérieure à la Croisade. Ce n'est que vers 1220, à la suite de la légation du cardinal Jean de Sainte-Praxède, que la hiérarchie latine fut définitivement organisée – et c'est seulement alors que fut ajoutée au *Provinciale* la notice *In Romania* qui énumérait les nouveaux évêchés latins de cette région, beaucoup moins nombreux d'ailleurs que les évêchés grecs qu'ils remplaçaient.[4]

In linea di principio la gerarchia latina continuava l'organizzazione greca esistente prima della conquista, in quanto la struttura territoriale e gerarchica del patriarcato rappresentava il quadro giuridico già formato per la progressiva sostituzione dell'episcopato greco con quello latino. Intendimento di papa Innocenzo III, infatti, era che vescovi e abati latini occupassero le sedi lasciate vacanti dal clero greco, in modo da guadagnarle alla Sede Apostolica, oppure che vi si mettessero prelati fedeli a Roma, come è ben espresso in una lettera del 2 agosto 1206 a Tommaso Morosini;[5] il papa, infatti,

sempre valido, benché datato, F. Thiriet, *La Romanie vénitienne*, Paris, 1959. Sul Patriarcato Latino, ancora notevoli, benché datati, sono i contributi di R. Janin, *L'Église Catholique – I. Le Patriarcat Latin*, in *DHGE*, 13, Paris, 1956, coll. 740-752 e di C. A. Franzee, *The Catholic Church in Constantinople, 1204-1453*, in *Balkan Studies*, 19 (1978), pp. 33-49; J. Gill, *Franks, Venetians and Pope Innocent III*, in *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*, London, 1979, pp. 85-106. Per il periodo successivo, sempre utile per una prima visione d'insieme, benché molto rapida sul periodo tra la conquista ottomana e il '500, è il volume di G. Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli: 1453-1830* (*OCA*, 103), Roma, 1935. Da ultimo, con riferimento alla bibliografia precedente, si veda E. Despotakis, *Il Patriarcato latino di Costantinopoli e le conflittualità ecclesiastiche a Negroponte (15° sec.)*, in *REB*, 71 (2013), pp. 187-208.

[4] J. Richard, *Évêchés titulaires et missionaires dans le* Provinciale Romanae Ecclesiae, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 61 (1949), pp. 227-236 (qui pp. 228-230).

[5] Cfr. J. Gill, *Byzantium and the Papacy, 1198-1400*, New Brunswick (N.J.), 1979, qui p. 37; si veda anche T. M. Kolbaba, *The Byzantine List*s. *Errors of the Latins*, Urbana-Chicago 2000, in particolare p. 14.

riteneva che la conquista di Costantinopoli, prima, e la morte del patriarca Camateros, poi, avessero di colpo realizzato l'unione tra le due Chiese. Numerose furono, perciò, le concessioni di prelature, di canonicati, di protezione di chiese o monasteri contro le usurpazioni dei baroni latini.

Probabilmente, papa Innocenzo III non era stato informato del saccheggio violento della città imperiale, né si rendeva conto di cosa ciò avesse voluto significare per la mentalità bizantina, che, già avversa ai Latini a causa dello scisma, si irrigidì ancora di più in seguito al 1204, sia da parte latina, che greca. E così, fra l'altro, volendo riassumere brevemente le posizioni, che furono di lunga durata, ai Latini erano attribuiti i caratteri d'una mascolinità selvaggia, quali l'arroganza, l'avidità, l'essere rissosi e incontrollabili, mentre ai Greci, di contro, erano attribuite caratteristiche di una femminilità decadente, quali la perfidia, l'effeminatezza.[6]

Però, la francocrazia in Oriente, che ha una tragica negatività per lo scisma tra le due Chiese, reso pienamente visibile e formalizzato con la gerarchia latina al posto di quella greca in Oriente, comportò, sul medio-lungo periodo, anche delle conseguenze positive, in quanto consentì ad entrambe, oltre che per esigenze politico-strategiche (la minaccia turca, infatti, rendeva sempre più pressante l'aiuto occidentale nei confronti di Costantinopoli, portando ad un infittirsi dei rapporti tra le due Rome), un intenso dialogo teologico che permise lo smussarsi delle reciproche rigide posizioni.[7]

La conoscenza della raffinata speculazione teologica latina, principalmente della Scolastica, infatti, produsse, nel corso del XIV secolo, il fenomeno delle conversioni, rilevante non solo per il numero delle conversioni, ma soprattutto per la qualità dei conversi, tutti facenti parte di una *élite*

[6] Per una situazione più dettagliata, si veda da ultimo, con rimando alla bibliografia precedente, C. MESSIS, *Lectures sexuées de l'altérité. Les Latins et identité romaine menacée pendant les derniers siècles de Byzance*, in *JÖB*, 61 (2011), pp. 151-170.

[7] Si veda da ultimo E. MORINI, *Chiesa greca e Chiesa latina: la reciproca percezione prima e dopo il 1453*, in *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli: 29 maggio 1453. Atti del XLIV Convegno storico internazionale* (Todi, 7-9 ottobre 2007), Spoleto, 2008, pp. 243-287. Sul fronteggiarsi delle linee contrapposte, si vedano i lavori di T. M. KOLBABA, *The Byzantine Lists* [cit. n. 5]; EADEM, *Byzantine Perceptions of Latin Religion "Errors" : Themes and Changes from 850 to 1350*, in A. E. LAIOU – R. P. MOTTAHEDEH (eds, *The Crusades from the Perspective of Byzantium and of the Muslim World*, Washington (DC), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001, pp. 117-143; EADEM, *The Orthodoxy of the Latins in the Twelfth Century*, in A. LOUTH – A. CASIDAY (eds), *Byzantine Orthodoxies*, Aldershot, 2006, pp. 199-214. Sui rapporti in genere tra il Papato e l'Oriente, si veda la monumentale opera di K. M. SETTON, *The Papacy and the Levant*, I-IV, Philadelphia (USA), 1976-1984. Sui rapporti tra le due principali detentrici di colonie in Oriente, si veda da ultimo, con rimando alla ricca bibliografia contenuta nei singoli saggi, G. ORTALLI – D. PUNCUH (a cura di), *Genova, Venezia, il Levante nei secoli XII-XIV. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova-Venezia, 10-14 marzo 2000)* (*Atti della Società Ligure di Storia Patria*, XLI [CXV], fasc. I), Genova, 2001.

intellettuale o di un'oligarchia familiare; ciò fu reso possibile soprattutto per la presenza dei Domenicani e degli Ordini Mendicanti, anche se relegati nel quartiere di Pera,[8] che diventa, quindi, un "al di là non solo geografico ma anche metaforico, contraltare latino di fronte al cuore dell'Ortodossia".[9] Questa conversione dei ceti dirigenti, e in questo non si può non concordare con la Delacroix-Besnier, non fu frutto di una *ingénuité missionaire*, ma obbediva ad una "stratégie de la conversion: amener l'élite à la vérité de l'Eglise romaine afin que son influence sociale, politique et intellectuelle permette la conversion de l'ensemble de la population. L'œuvre polémique des Prêcheurs de Péra visait ce but".[10]

Questo lento e progressivo avvicinamento tra due mondi – seppur a fasi alterne – avvenne anche ai massimi livelli e, seppur tra svariate difficoltà, portò al Concilio di Ferrara-Firenze del 1438-39,[11] che rappresenta un'assoluta novità, benché fondamentalmente fallimentare, nella storia della Chiesa medioevale, riproponendo, per la prima volta dal IX secolo, un'assise veramente ecumenica, nel senso etimologico ed ecclesiastico del termine. Si dovrà aspettare il Concilio Vaticano II per rivedere una nuovo reale Concilio Ecumenico; dopo Firenze, e la ufficiale, ma non reale, unione tra le due Chiese, cala nuovamente, tra Roma e Costantinopoli, il silenzio.[12]

[8] Sui significati del termine Pera si veda A. Failler, *De l'appellation de Péra dans les textes byzantins*, in *REB*, 56 (1998), pp. 239-247.

[9] E. Morini, *Chiesa greca e Chiesa latina* [cit. n. 7], p. 248. Sulla presenza dei Domenicani, si veda la ricca bibliografia riportata *ibidem*, note 14-18. Un ruolo fondamentale ebbe il convento di S. Paolo, che fu una sorta di officina teologica e un notevole centro di traduzione dal latino in greco. Sulle traduzioni di testi religiosi latini, si veda A. Garzya, *Traduzioni di testi religiosi latini a Bisanzio*, in Idem, *Percorsi e tramiti di cultura*, Napoli, 1997, pp. 127-142.

[10] C. Delacroix-Besnier, *Les Dominicains* [cit. n. 2], p. 186, nota 6; sulle conversioni si veda Eadem, *Conversions constantinopolitaines au XIVe siècle*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 105/2 (1993), pp. 715-761. Sull'*ingénuité missionaire*, si veda M. H. Congourdeau, *Note sur les Dominicains de Constantinople*, in *REB*, 45 (1987), pp. 175-181.

[11] Impossibile e superfluo dare un elenco della sterminata bibliografia conciliare; al di là delle edizioni degli *Acta Latina* e degli *Acta Graeca*, si rinvia da ultimo ai saggi - all'interno del volume *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli* [cit. n. 7] – di E. Morini, *Chiesa greca e Chiesa latina* [cit. n. 7], e di A. Gatteschi, *Il concilio di Ferrara-Firenze e gli Stati italiani*, Spoleto, 2008, pp. 289-354.

[12] Proprio la mancata attuazione dei principi conciliari nei lacerti dell'Impero Romano d'Oriente fu alla base del mancato invio degli aiuti militari richiesti con urgenza da Costantino XI: "certo è che, in questo clima, mentre nel maggio 1453 Maometto il Conquistatore entrava a Costantinopoli, in curia si discuteva ancora su quanto fosse possibile, opportuno, urgente l'invio degli aiuti disperatamente richiesti. [...]. Ma nel frattempo le campane di Costantinopoli avevano smesso di suonare": G. Ortalli, *La Chiesa di Roma, Costantinopoli e l'idea di Europa*, in *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli* [cit. n. 7], pp. 435-466, qui p. 443. Sulle questione 'di lungo periodo' dell'unione tra le due Chiese, si veda M. H. Blanchet, *La question de l'Union des Églises (XIIIe-XVe siècles): historiographie et perspectives*, in *REB*,

Se la riconquista bizantina del 1261 portò anche il ritorno del patriarca ortodosso e l'abbandono di Costantinopoli da parte del patriarca latino,

> dès lors, tout en gardant leur titre, ils vécurent à l'étranger et continuèrent à exercer leur jurisdiction sur les Latins, établis dans l'empire byzantin, par l'entremise d'un vicaire patriarcal résidant à Constantinople et que remplaça un vicaire apostolique à partir de 1772. Au XIVe siècle, le Pape se réserva le droit de désigner le patriarche latin de Constantinople qui résidait dans l'île de Négroponte (Eubée). Au siècle suivant, cette charge fut presque toujours conférée à un prélat ayant rang de cardinal. Au XIXe siècle, la coutume changea: le patriarche perdait alors son titre pour entrer au Sacré Collège.[13]

Il Patriarcato latino, che formalmente è esistito sino al 1964, continuò con una lunga serie di patriarchi titolari che non risiedevano più a Costantinopoli, ma a Roma o altrove, come abbiamo visto, e nominavano un Vicario, in genere preso dai due Ordini, Domenicano o Francescano.

Nel corso dello studio in vista dell'edizione dei *Libri Annatarum* per le diocesi del Regno di Napoli tra il 1421 e il 1503,[14] la mia attenzione è stata attirata dalla presenza di alcune schede riguardanti Costantinopoli presenti all'interno dei registri conservati presso l'Archivio Segreto Vaticano (ASV) e le *Archives Nationales* di Parigi (ANPa); se lo spoglio sui registri conservati presso il Vaticano è agevolato dalla disponibilità di un indice dattiloscritto delle *Annatae*, per i registri conservati a Parigi a seguito del trasferimento forzoso disposto da Napoleone I[15] non si dispone di un tale strumento e la consultazione è ulteriormente complicata dal precario stato di conservazione dei registri – smembrati, o con numerose pagine illeggibili perché rosicchiate, lacere o tra di loro aderenti a causa dell'acqua presa durante il

61, 2003, pp. 5-48. Sulle frequenti e pressanti ambascerie precedenti la caduta di Costantinopoli, si veda E. Malamut, *Les ambassades du dernier empereur de Byzance*, in *Mélanges Gilbert Dagron* (*TM*, 14), Paris, 2002, pp. 429-448; Eadem, *De 1299 à 1451 au cœur des ambassades byzantines*, in *Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco* [cit. n. 3], pp. 79-124.

13 G. Zananiri, *Catholicisme Oriental*, Paris, 1966, pp. 198-199.

14 F. Li Pira, *La collazione dei benefici ecclesiastici nel Mezzogiorno angioino-aragonese. I* Libri Annatarum I (1421-1458), Salerno, 2014.

15 Sul trasferimento dei fondi, si veda M. Gachard, *Les Archives du Vatican*, Bruxelles, 1874; R. Ritzler, *Die Verschleppung der päpstlichen Archiv nach Paris unter Napoleon I und deren Rückführung nach Rom in der Jahren 1815 bis 1817*, in *Römische historische Mitteilungen*, 6-7 (1962-1964), pp. 144-190; J. Mauzaize, *Le transfert des archives vaticanes à Paris sous le Premier Empire*, in *Bullettin de l'Association des archivistes de l'Église de France*, 8 (1977), pp. 3-14. L'unica chiave d'accesso, benché generica, ai fondi parigini è quella offerta da E. Martin Chabot, *Inventaire des épaves des Archives Vaticanes laissées à Paris en 1817*, datt. 1967, che, tuttavia, tratta in maniera molto generica dei fondi vaticani relativi alla Camera Apostolica; durante la ricerca sono stato agevolato dalla professionalità e competenza dei dipendenti delle ANPa, che, dopo aver recepito le notevoli problematiche d'individuazione, mi hanno agevolato nella ricerca e mi hanno permesso di consultare inventari tardo-ottocenteschi. A loro il mio ringraziamento.

trasporto – alcuni dei quali leggibili esclusivamente, ma non sempre completamente, con l'ausilio della lampada di Wood, il che rende ardua anche solo l'individuazione delle singole registrazioni; pertanto, in questa sede, si propone una prima edizione di questo materiale, nell'attesa che si proceda all'auspicato restauro del materiale parigino, come già avvenuto per altri fondi ivi conservati.

Questo materiale, sinora poco conosciuto, è di notevole importanza in quanto offre numerosi spunti sulla storia del Patriarcato Latino nella sua complessività *in partibus infidelium*, tanto per usare una definizione suggestiva riportata anche nei *Libri Annatarum*; ovviamente, l'analisi si può – anzi, si dovrebbe – ampliare anche a tutte le altre diocesi per avere una visione quanto mai completa e dettagliata degli interessi orientali della Santa Sede.

Tra le fonti camerali, una delle più ricche è rappresentata, per l'appunto, dalle *Annatae* che, tra i vari proventi della Camera, rappresentavano una fonte di entrata sicura, in quanto dovevano essere versate per tutti i benefici non accordati in concistoro e con una entrata annua di almeno 24 fiorini. L'annata, quindi, era un prelievo che veniva effettuato sulle rendite dei benefici di collazione apostolica: il titolare dei benefici ecclesiastici, ottenuti conseguendo una lettera o un mandato apostolico, era tenuto a versare – o, almeno, si impegnava a farlo prima della consegna alla Camera Apostolica del documento di provvigione – una quota pari alla metà del reddito annuo del beneficio;[16] ovviamente, il Papato aveva tutto l'interesse economico a un rapido avvicendamento dei vari beneficiati per poter così più volte incassare le relative annate.

La pubblicazione di queste fonti camerali, materiale scarsamente conosciuto e utilizzato, è di enorme importanza per la storia delle diocesi, soprattutto in un periodo storico in cui Roma acquista crescenti prerogative di giurisdizione e di governo; infatti, la Camera Apostolica è l'organismo "ad quam Ecclesiarum et monasteriorum omnium, necnon etiam urbium,

[16] Sui *Libri Annatarum*, sulla genesi e sulla funzione della Reverenda Camera Apostolica, nonché sulla relativa bibliografia essenziale, mi permetto di rinviare al mio articolo F. Li Pira, *I* Libri Annatarum *come fonte per lo studio delle diocesi: il caso di Salerno*, in *Rassegna Storica Salernitana*, 57 (2012), pp. 181-211; per i camerlenghi, i mensari ed i chierici si rinvia a P. Cherubini, *Scriventi e scritture nella Camera Apostolica, XV secolo*, in *Alfabetismo e cultura scritta. Seminario permanente. Notizie*, *marzo 1986*, pp. 3-10; Idem (a cura di), *Mandati della Reverenda Camera Apostolica (1418-1802). Inventario*, Roma, 1988; Idem, *Cultura grafica a Roma all'epoca di Niccolò V*, in *Niccolò V nel sesto centenario della nascita. Atti del convegno internazionale di studi (Sarzana, 8-10 ottobre 1998)*, a cura di F. Bonatti e A. Manfredi, Città del Vaticano, 2000, pp. 157-95; T. Frenz, *L'introduzione della scrittura umanistica nei documenti e negli atti della Curia pontificia del secolo XV*, con un saggio di P. Herde, Città del Vaticano, 2005.

civitatum, terrarum, castrorum, oppidorum, villarum et locorum Romanae Ecclesiae immediate subiectorum, spiritualia et temporalia negotia peragenda deveniunt”.[17]

L’importanza dei *Libri Annatarum* è fondamentale perché, al di là della loro necessaria stringatezza, troviamo una ricchezza di dati storici, agiografici, topografici, economici e onomastici, in quanto rivivono città, paesi, casali, monasteri, abbazie e chiese che, spesso, sono state trasformati o non esistono più, mentre un tempo erano fiorenti, oppure che sono scomparsi non lasciando, alle volte, nessun ricordo o traccia di sé.

Il sistema della *Annatae* si evolve e si raffina proprio nel corso del Quattrocento, periodo interessantissimo per l’evoluzione della documentazione pontificia e per le novità che, come Battelli[18] ha fatto notare un cinquantennio fa, vi compaiono durante il periodo dello scisma, quando appaiono nuove serie documentarie, mentre altre procedure amministrative si stabilizzano. Numerosi e dotti sono stati gli studi sulla struttura e sulla formazione della Camera Apostolica, nonché sull’importanza e il ruolo dei notai – non di rado umanisti di rango – e dei chierici di Camera.

L’ufficio centrale, infatti, era composto dai chierici di Camera in senso lato e dai notai della Camera: ai primi spettavano le decisioni, ai secondi il compito di darne una corretta formulazione giuridica. I chierici erano quasi sempre alti ecclesiastici (spesso abati e vescovi), avevano un ruolo molto delicato, in quanto vegliavano affinché il lavoro venisse svolto con regolarità e continuità, e uno di loro, a turno e mensilmente, veniva incaricato di provvedere all’esecuzione delle risoluzioni e di revisionare i libri contabili (*mensarius* o *clericus agens*); è indicato, mediante una formula invariabile, all’inizio di ogni mese e solo dopo aver conseguito l’impegno di pagamento disponeva il rilascio della bolla nelle mani dell’interessato, o del suo procuratore: importante e delicato passaggio procedurale, ricordato con varie formule dovute a decisioni prese da singoli ufficiali o da organismi collegiali (*restituta de mandato domini mensarii / thesaurarii / dominorum de Camera*, ecc.), come è detto in calce al testo dell’obbligazione, dove si fa riferimento al *mensarius*, al tesoriere, oppure all’intero collegio dei *domini de Camera*. Il mensario, inoltre, concordava con i beneficiarii, di volta in volta, le scadenze per il pagamento. In realtà non sempre veniva fissato il termine di pagamento, ma, quando ciò era esplicitato, in genere era stabilito che il versamento dovesse avvenire nella Curia (*promisit solvere annatam in*

[17] Cfr. E. CUOZZO, *Lo Stato Pontificio nel Medioevo*, Atripalda (AV), 2006, in particolare le pp. 155-164, qui 155.

[18] G. BATTELLI, *Le ricerche storiche nell’Archivio Vaticano*, in *X Congresso internazionale di Scienze Storiche*, I, Roma, 1955, pp. 449-477, ora in IDEM, *Scritti scelti. Codici-Documenti-Archivi*, Roma, 1975, pp. 203-231.

Curia) entro un determinato numero di mesi, che solitamente venivano computati a partire dal giorno della effettiva presa di possesso del bene e non dalla data di consegna della obbligazione.

L'organico comprendeva il *camerarius*, il *vicecamerarius*, il *thesaurarius*, il *vicethesaurarius*, l'*advocatus pauperum*, l'*auditor fisci*, nonché il collegio dei sette *clerici Camere* in senso stretto. A capo della Camera vi era il camerlengo che, teoricamente e fatti salvi gli interventi papali, godeva di un potere illimitato: aveva infatti la giurisdizione su tutto ciò che avveniva nella Camera e tutti i mandati degli uffici erano emanati in suo nome, sebbene proprio a partire dal XV secolo anche il tesoriere avesse già, seppur limitatamente, questo diritto. A causa della mole di lavoro, però, spesso il camerlengo ricorreva all'aiuto di suoi collaboratori, tra i quali spiccava il *locum tenens*, sostituto del camerlengo e da questi nominato di volta in volta.

Il tesoriere era *de facto* il vero affidatario dell'amministrazione contabile della Camera, in quanto provvedeva alle spese, riceveva le entrate e registrava su appositi libri entrambe le operazioni: in pratica, aveva la responsabilità di governare e sorvegliare tutta l'amministrazione delle annate e il controllo complessivo dell'intero movimento finanziario della Camera Apostolica.

La struttura dei *Libri Annatarum* rimane modellata, almeno per tutto il Quattrocento, sugli esemplari di Martino V e ogni volume si articola in due sezioni parallele, a loro volta ordinate cronologicamente: la prima, più consistente, contiene le *obligationes*, quasi sempre impegni di pagamento dell'annata, in ragione di una provvista beneficiaria, assunti dai diretti interessati o dai loro procuratori; la seconda, invece, è un semplice elenco di *bullae restitutae sine obligatione* relative a conferimenti di benefici di reddito inferiore a 24 fiorini, o comunque a concessioni per le quali non era necessario il pagamento dell'annata (introdotte con la formula *bulle portate ad Cameram Apostolicam super beneficiis vacantibus, que restitute sine obligationibus*, oppure con altre formule similari).

La scrittura ubbidisce ai criteri di praticità, concretezza ed immediatezza di consultazione, concentrata com'è in testi brevi ed essenziali, e priva dell'ingombrante formulario che, di contro, caratterizza gran parte della documentazione pontificia. I registri della *Annatae* sono tutti cartacei, con legature in pergamena con risvolto e rinforzate da tre fasce di cuoio applicate sul dorso, mentre l'organizzazione dello spazio scrittorio risponde anch'esso ai criteri di praticità poco sopra enunciati: infatti, dalla *charta*, mediante una doppia piegatura, venivano ricavate due colonne con uno spazio centrale destinato al testo dell'obbligazione, oppure alla memoria relativa alla restituzione delle bolle. Nella colonna di sinistra veniva indicata, in

caratteri ampi ed estesi, la diocesi, talora con specifiche sulla natura della concessione (ad es. *pensio*); in quella di destra, oppure in calce all'obbligazione, invece, venivano riportate indicazioni relative alla *solutio*, note di non sempre facile interpretazione, ma comunque relative ad ulteriori operazioni documentarie (come il rilascio della quietanza, ad es.), oppure *remissiones*, proroghe di pagamento o informazioni circa eventuali provvedimenti decisi dai *domini de Camera*, dal camerlengo o dal papa, relativi alla pratica in questione come, sovente, la gratuità.

L'interesse dimostrato dalla Camera nei confronti di Costantinopoli era rilevante e di tutto rispetto; ovviamente, i benefici, sia in epoca paleologa che ottomana (quando i rapporti e la libertà di culto della Chiesa latina erano regolati, principalmente, dal trattato stipulato il 1° giugno 1453 con Maometto II[19]), erano quasi tutti concentrati a Pera,[20] la zona storicamente "occidentale" della città sul Bosforo, con una fortissima presenza, in particolare, di Genovesi.[21] L'interesse della Santa Sede, anche in virtù dei benefici non

[19] Cfr. E. Dallegio d'Alessio, *Traité entre les Génois de Galata et Mehmet II (1er juin 1453). Versions et commentaires*, in *EO*, 39 (1940), pp. 161-175; sui documenti tra Genova e Pera, benché datato, sempre utile rimane L. T. Belgrano, *Prima serie di documenti riguardanti la colonia genovese di Pera*, in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, XIII/2, 1877-1884, pp. 97-317, qui pp. 226-228 (per la versione in italiano); Idem, *Seconda serie di documenti riguardanti la colonia genovese di Pera*, in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, XIII/5, 1877-1884, pp. 931-1003 (raggiungibile anche dal sito http://www.storiapatriagenova.it/docs/biblioteca_digitale/ASLi_vs/ASLi_vs_13.pdf); i due lunghi articoli sono stati successivamente raccolti in un volume: Idem, *Documenti riguardanti la colonia genovese di Pera*, Genova, 1888. Sulla storiografia relativa all'Oriente genovese, si veda da ultimo M. Balard, *Mediterraneo, Levante e Mar Nero*, in *La Società Ligure di Storia Patria nella storiografia italiana: 1857-2007*, (uscito in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, n.s. L/1) a cura di D. Puncuh, Genova, 2010, pp. 331-348 (raggiungibile anche dal sito http://fermi.univr.it/rm/biblioteca/SCAFFALE/Download/Autori_B/RM-Balard-Levante.pdf).

[20] Sui santuari latini, ma non esclusivamente, fondamentale è ancora oggi lo studio di Janin, *Géographie ecclésiastique*, pp. 569-593. Sui luoghi sacri della Costantinopoli dei secoli xiv e xv, sempre fondamentale è G. P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Century* (*DOS*, 19), Washington (DC), 1984. Sull'età ottomana si vedano H. Inalcik, *Ottoman Galata*, *1453-1553*, in *Première Rencontre Internationale sur l'Empire Ottoman et la Turquie Moderne, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Maison des Sciences de l'Homme, 18-22 janvier 1985*, ed. E. Eldem, (*Varia Turcica*, XIII), I – *Recherches sur la ville ottomane: le cas du quartier de Galata*, İstanbul – Paris, 1991, pp. 17-105; poi ristampato in Idem, *Ottoman Galata*, in *Essay in Ottoman History*, by H. Inalcik, Istanbul, 1998, pp. 271-376: sulle chiese latine dopo la conquista ottomana, in particolare, si veda la tavola I, pp. 375-376; per uno sguardo più in generale, si veda anche Idem, *The Survey of Istanbul 1455*, Istanbul, 2012.

[21] Cfr. S. Origone, *Bisanzio e Genova*, Genova, 1997[2]. I Genovesi si installarono a Pera nel 1267 grazie ad una concessione di Michele VIII Paleologo, raggiungendo una popolazione di 7000 abitanti; seppur limitata ad una piccola zona, l'importanza culturale, sociale ed economica di Pera fu straordinaria; cfr. M. Balard, *La Romanie génoise*, I-II, Genova, 1978; C. Delacroix-Besnier, *Les Dominicains* [cit. n. 2], pp. 9-11. Sugli insediamenti italiani a Costantinopoli, si veda M. Balard – A. E. Laiou – C. Otten Froux, *Les Italiens à Byzance*, (*Byzantina Sorbonensia*, 6), Paris, 1987.

di rado elevati (ma non altissimi), era alquanto forte, e troviamo tutte persone che, al di là delle singole appartenenze a comunità tradizionalmente legate all'Oriente, sono riconducibili in qualche modo all'*entourage* papale (come Isacco Argiropulo, Cristoforo da Rapallo o Simone de Auria, *familiares* del papa), oppure sono, come nel caso di Isacco Argiropulo o del cardinale Bessarione,[22] ideale *trait d'union* tra la vecchia e la nuova Roma, che, nel frattempo, aveva già consegnato il testimone alla nuovissima Roma, cioè Mosca. Un caso a parte, ma molto interessante, è dato dal beneficio concesso nel febbraio 1459 dalla Santa Sede all'ex patriarca ortodosso di Costantinopoli Gregorio III Mammas, patriarca dal 1444/45 al 1450, che fu costretto ad abdicare, poco prima della conquista ottomana di Costantinopoli, ed a ritirarsi a Roma – dove morì nel 1459 – in quanto osteggiato dal clero della capitale non favorevole alla sua fede unionista.

Dal materiale documentario edito in appendice, come d'altronde prevedibile, si evince che la prevalenza dei Genovesi era molto forte, per non dire esclusiva, e aveva il fulcro nella chiesa di S. Michele, sorta di cattedrale della colonia genovese,[23] in genere diretta da un Domenicano che, dal XIV secolo, portava il titolo di vicario dell'arcivescovo di Genova;[24] inoltre, molto forte, anzi, quasi assoluta, tra gli ordini religiosi, era la presenza dei Domenicani, con la chiesa e l'ospedale di S. Antonio[25] e S. Pietro;[26] dei Benedettini,[27] con S. Maria *de Cisterna*, poi intitolata sia a S. Benedetto che

[22] Sui primi benefici accordati a Bessarione dopo la sua nomina e il suo trasferimento un Italia, si veda F. Li Pira, *Due testimonianze sui benefici ecclesiastici del cardinale Bessarione nei* Libri Annatarum, in *Studi Medievali e Umanistici*, 7 (2009), pp. 406-411.

[23] Janin, *Géographie ecclésiastique*, pp. 589-590.

[24] Si veda C. Delacroix-Besnier, *Les Dominicains* [cit. n. 2], p. 11. "Gênes obtint la nomination perpétuelle de son propre archevêque comme légat pour l'Outre-Mer. C'est pourquoi le patriarche latine dut réclamer au pape le retour des églises de Péra-Constantinople dans sa juridiction": Eadem, *Les Dominicains* [cit. n. 2], p. 78. Sulla presenza dei Domenicani in Oriente, ancora attuali sono gli studi di R. J. Loenertz, *Les Missions Dominicanes en Orient* ..., in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 2 (1932), pp. 1-83; 3 (1933), pp. 5-55; 4 (1934), pp. 1-47; Idem, *La Société des Frères Pérégrinants. Étude sur l'Orient Dominicain*, I, Roma, 1937; e l'articolo, che costituisce l'ideale completamento del volume del 1937: Idem, *La Société des Frères Pérégrinants de 1374 à 1475. Étude sur l'Orient Dominicain*, II, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 45 (1975), pp. 107-145.

[25] S. Antonio "était théoriquement desservie soit par un Franciscain, soit par un Prêcheur, mais le second cas fut le plus fréquent, pendant la période de domination génoise. On remarquera encore le lien privilégié entre Gênes et l'ordre de Saint Dominique": Eadem, *Les Dominicains* [cit. n. 2], p. 11.

[26] Janin, *Géographie ecclésiastique*, pp. 585-586; 592-593.

[27] Sulla presenza dei Benedettini, si veda da ultimo M. Koumanoudi, *Οι Βενεδικτίνοι στην ελληνολατινική Ανατολή. Η περίπτωση της μονής του Αγίου Γεωργίου Μείζονος Βενετίας (11ος-15ος αι.) / I Benedettini nell'Oriente grecolatino: Il caso del monastero di San Giorgio Maggiore di Venezia (XI-XV secc.)*, Athens – Venezia, 2011.

a S. Maria[28] (nelle tre schede[29] edite, infatti, troviamo, separatamente, l'intitolazione); degli Ospitalieri, con la chiesa e l'ospedale di S. Giovanni,[30] che era la chiesa più grande di Pera dopo quella di S. Francesco. Al riguardo, la scheda 12, che menziona chiaramente l'*hospitalis Sancti Iohannis Ierosolimitani*, fornisce la prova all'ipotesi di Janin sull'appartenenza o meno dell'ospedale e della chiesa all'Ordine Ospitaliero.[31]

Rispetto agli altri edifici, che si sono potuti identificare con certezza, dubbia è l'identificazione con un determinato luogo di culto del monastero femminile basiliano di S. Nicola (scheda 11). Numerosi a Costantinopoli furono i luoghi di culto dedicati al Santo, ma, nella lista riportata da Janin, solo uno è chiaramente qualificato come femminile ed è quello conosciuto grazie al *typicon* dell'imperatrice Irene Ducas, moglie di Alessio I Comneno, che probabilmente si doveva trovare nei pressi della Porta Carsia, verso Cora, forse concessa ai profughi di Caffa, *Ianuanensis civitas in extremo Europe*,[32] dopo la conquista ottomana della città, nel 1475.[33] Questa ipotesi sarebbe rafforzata dal fatto che il cenobio è chiaramente identificato come sito a Costantinopoli, mentre in tutte le altre schede si parla chiaramente di Pera. Altra possibilità è quella che si trovasse a Galata/Pera, dove sorgevano due chiese – ma non sappiamo se vi fosse o meno un monastero, né tantomeno se fosse femminile – dedicate a San Nicola, e di questa una è qualificata da Janin come *église grecque*,[34] e quindi l'aggettivo potrebbe tranquillamente riferirsi al rito (greco-latino?), proprio nei limiti della

[28] JANIN, *Géographie ecclésiastique*, p. 586. Il monastero fu affiliato alla Congregazione di S. Giustina di Padova dal 13 maggio 1449.

[29] *Infra*, schede 10; 14; 15.

[30] JANIN, *Géographie ecclésiastique*, p. 589.

[31] Nelle tabelle, sono state indicate separatamente le tre occorrenze della chiesa di S. Giovanni e del relativo ospedale (v. *infra* schede 4; 6; 7) da quella relativa alla *domus de Longo*, probabilmente facente parte della struttura di S. Giovanni. Su Bisanzio e gli Ospitalieri, si veda J. W. BARKER, *Byzantium and the Hospitallers, 1306-1421*, in *Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco* [cit. n. 3], pp. 41-64.

[32] M. BALARD, *Caffa 'Ianuanensis civitas in extremo Europe'*, in *Rivista di Bizantinistica*, 3 (1993), pp. 165-182; si veda anche IDEM, *Caffa e il suo porto*, in AA.VV, *Città di mare del Mediterraneo medievale. Tipologie, Atti del Convegno di Studi (Amalfi, 1-3 giugno 2001)*, Amalfi, 2005, pp. 61-77.

[33] V. KIDONOPOULOS, *Bauten in Konstantinopel 1204-1328*: *Verfall und Zerstorung, Restaurierung, Umbau und Neubau Von Profan- und Sakralbauten*, Wiesbaden, 1994; R. JANIN, *Les églises byzantines Saint-Nicolas à Constantinople (avec une carte)*, in *EO*, 168 (1932), pp. 403-418, in particolare le pp. 410-412 (scheda 3), e p. 415 (scheda 11). Una versione arricchita dell'elenco è in JANIN, *Géographie ecclésiastique*, pp. 368-377, in particolare p. 373 (scheda 14) e 374 (schede 13-14).

[34] Vedi *supra*; come chiesa greca è qualificata anche da A. M. SCHNEIDER – M. I. NOMIDIS, *Galata: Topographisch-Archäologischer Plan*, Istanbul, 1944, p. 21, e da H. INALCIK, *Ottoman Galata* [cit. n. 20], p. 376.

concessione genovese (e il beneficiario è, per l'appunto, Cristoforo da Rapallo, un genovese).

L'analisi di questa fonte poco nota rappresentata dai *Libri Annatarum*, proprio per la sua chiarezza, diffusione e abbondanza di materiale, nonché per la centralità dell'ente che ha prodotto la documentazione, la *Camera Apostolica*, può rappresentare una documentazione importante per lo studio, anche e soprattutto interdisciplinare, dell'intera Latinità[35] in Oriente – e in particolare del Patriarcato Latino, su cui la bibliografia è carente, contrariamente a quello ortodosso – contribuendo a chiarire alcuni aspetti sinora dubbi ed a fornire dati nuovi e di grande importanza.

Francesco Li Pira
Università degli Studi di Napoli Federico II
francesco.lipira@libero.it

Résumé

Cette étude, avec l'édition qui l'accompagne, essaie de retrouver ce qu'on peut savoir des bénéfices ecclésiastiques du Patriarcat Latin de Constantinople, et cela grâce aux *Libri Annatarum*, une des sources les plus importantes que nous aient conservées les archives de la Chambre Apostolique.

[35] La Latinità in Oriente – a parte l'oramai classico e datato lavoro di F. A. Belin, *Histoire de la Latinité de Constantinople*, Paris, 1894² – non è stata oggetto di studi approfonditi, ad eccezione di quelli relativi alla presenza di singoli ordini (Benedettino e Francescano, ad esempio), o di alcuni luoghi di culto. Da ultimo, tuttavia, si vedano M. Balard, *Les Latins en Orient (10-15 siècle)*, Paris, 2006, e A. E. Laiou-M. Balard (a cura di), *Le monde byzantin. 3*, *Byzance et ses voisins*, Paris, 2011; per quanto riguarda l'inquadramento storiografico, sempre suggestivo è il saggio di M. Balard, *État de la recherche sur la Latinocratie en Méditerranée Orientale*, in C. Maltezu (a cura di), *Ricchi e poveri nella società dell'Oriente greco-latino*, Venezia, 1998, pp. 17-36.

COSTANTINOPOLI NEI *LIBRI ANNATARUM*

BENEFICIO	PAGAMENTO ANNUALITÀ DEL BENEFICIO	ANNO	BENEFICIARIO	MOTIVO DEL BENEFICIO	SCHEDA
S. Michele di Pera	20 fiorini	1427	*Melianus Salvaygi*	-----------	1
------------- canonicato + prebenda + cantoria	20 libbre in tornesi	1430	Antonio Mussi	*nove promissionis*	3
ospedale + cappella S. Antonio di Pera	30 fiorini	1429	Battista da Rapallo	† Giovanni	2
S. Pietro di Costantinopoli	12 fiorini	1430	Giovanni di Antonio	------------	5
S. Giovanni di Pera + ospedale	20 ducati	1430	Emanuele di Selimbria	† Pietro	4
	30 fiorini	1444		*gratia impetrata*	6
				nove promissionis	7
----------	100 fiorini	1459	Gregorio III	*promissio*	8
Ecclesia Constantinopolitana	650 fiorini	1474	Girolamo <Landi>	-----------	13
----------	6 fiorini	1478	Isacco Argiropulo	*super officio subdiaconatus*	9
S. Benedetto di Pera	50 fiorini	1481	Bernardo di Caffa	*dismembrationem unionis*	10
S. Maria *de Cisterna*	30 fiorini	1482	*Simon de Auria*	*pensio super fructibus*	14
	250 fiorini	1482	*Bernardus Iacobi de Camulio*	† *Placidi*	15
S. Nicola	150 fiorini	1483	Cristoforo di Rapallo	*devolutionem ad Sedem Apostolicam*	11
domus de Longo, Hospitalis S. Iohannis Ierosolimitani	100 ducati	1547	*Iohannes Despes*	-----------	12

APPENDICE – LE FONTI[*]

Si pubblicano in appendice i documenti della Camera Apostolica provenienti dall'*Archivio Segreto Vaticano* (ASV) e dalle *Archives Nationales di Parigi* (ANPa).

Per quanto riguarda i criteri di edizione, si è privilegiata la chiarezza del testo e si è cercato di mettere in risalto e di valorizzare ogni singolo dato o contenuto del testo, riducendo al minimo sia l'apparato di commento, onde evitare di appesantire il testo, sia le integrazioni o emendazioni al testo, in quanto si è preferito rispettare il più possibile il testo e il *modus scribendi* dei singoli mensarî, anche per permettere una consultazione del testo pluridiscipinare, che tenga conto, ad esempio, degli interessi degli studiosi di storia della lingua; si è quindi intervenuto nel testo laddove si sia reso indispensabile alla comprensione dello stesso, o laddove l'errore, se mi si passa il termine, sia palese o renda incomprensibile il testo.

Ciò non è stato di per sé molto macchinoso e non ha portato a scelte molto sofisticate, vista la produzione europea sul tema che ha permesso di confrontarsi con metodologie già consolidate; tuttavia, la scarsa omogeneità che caratterizza le edizioni dei *Libri Annatarum* tutt'oggi disponibili dimostra quanto spazio vi sia per una scelta, propria dell'editore, che configuri qualcosa di diverso tanto da una semplice imitazione, quanto da un miglioramento.

In questa sede, le scelte sono state ispirate ai criteri comunemente adottati in Italia,[36] i quali, se ancora ripetono a grandi linee i suggerimenti fissati nel 1906 dall'Istituto Storico Italiano,[37] poi aggiornati negli anni '50 e ancor più di recente da Pratesi,[38] non mancano di lasciare spazio a quegli accorgimenti e a quelle correzioni/integrazioni che l'editore, di volta in volta a seconda dei problemi sollevati dal proprio materiale di lavoro, ritiene di poter introdurre o sperimentare.

[*] Nel testo è stata usata la seguente simbologia, laddove strettamente necessaria:

(abcd) scioglimento di abbreviazioni dubbie.

<abcd> lettere omesse dallo scriba, ma necessarie al senso.

[abcd] integrazione di lettere deperdite.

*** Spazio lasciato in bianco dallo scrittore: gli asterischi indicano le presumibili lettere che avrebbero trovato posto nella finestra.

Inoltre, si sono adeguati i segni d'interpunzione e le maiuscole / minuscole all'uso corrente.

[36] Non posso non ricordare in questa sede, con nostalgia, il debito di formazione e le lunghe discussioni sui criteri di edizione che ho avuto, oramai in qualità di *ancien élève*, alla *Scuola Storica Nazionale per l'Edizione delle Fonti Documentarie* (SSNEFD), coordinata dai proff. Attilio Bartoli Langeli, Antonio Ciaralli e Antonella Ghignoli, e sita proprio presso l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.

[37] *Norme per la pubblicazione dell'Istituto Storico Italiano*, in *Bullettino dell'Istituto storico Italiano*, 28 (1906), pp. 1-51; *Progetto di norme per l'edizione delle fonti documentarie*, in *Bullettino dell'ISIME e Archivio muratoriano*, 91 (1984), pp. 491-503.

[38] A. Pratesi, *Una questione di metodo: l'edizione delle fonti documentarie,* in *Rassegna degli Archivi di Stato*, 17 (1957), pp. 312-333.

I FONDI VATICANI

1
1427 marzo 11

ASV, *Annatae* III, c. 235v.

<Constantinopolitana>

Die XI dicti mensis marcii una bulla pro Meliano Salvaygi[1] super parrochiali ecclesia capella nuncupata Sancti Michaelis de Peyra, Constantinopolitane [(a)] Diocesis, cuius fructus viginti florenorum auri de Camera communi extimacione, fuit restituta sine obligacione. Ita [(b)] est. Nicolaus de Nica.

(a) *Con sottolineatura recente* (b) Ita-Nica *di altra mano*; N. *nel testo*; de Nica *fuoriesce dal margine destro.*

[1] Probabilmente membro dell'omonima famiglia nobiliare genovese dei Salvago. Si veda A. DELLA CELLA, *Famiglie di Genova antiche e moderne […]*, Genova, 1784, cc. 131-134 (manoscritto conservato presso la Biblioteca Universitaria di Genova). Sull'Archivio di questa famiglia si veda, con riferimento alla bibliografia precedente, S. PATRONE (a cura di), *L'Archivio Salvago-Raggi. Registri contabili e filze di documenti* (*Quaderni del Centro di studi e documentazione di Storia Economica* Archivio Doria, II), Genova, 2004, ora raggiungibile dal sito http://www.diem.unige.it/quaderno_2.pdf.

2
1429 aprile 22

ASV, *Annatae* IV, c. 47v.

Mensario: *Alfonsus Roderici*
Sul margine sinistro *Constantinopolitana*

Eadem die Baptista de Rapallo,[1] principalis, obligavit se Camere super annata hospitalis Sancti Antonii terre Peyre, Constantinopolitane Diocesis, et illius capelle ipsius hospitali unite, quorum fructus triginta florenorm auri de Camera communi extimacione, vacantis per obitum Iohannis. Extra Curiam. [(a)] Collati eidem Rome, apud Sanctos Apostolos, V idus aprilis anno duodecimo.

(a) *Compendia* Cur *con segno abbreviativo per* orum

[1] Forse il Battista di Rapallo che, nel 1422, era collettore delle rendite della Camera Apostolica per Genova e fu raccomandato da papa Martino V all'arcivescovo Pileo de' Marini. Si veda A. OLIVIERI, *Carte e cronache manoscritte per la storia genovese esistenti nella Biblioteca della R. Università ligure*, Genova, 1855, n. XVIII, p. 230. Il Nostro era *prepositus ecclesie Sancte Marie de Vineis* di Genova, come si evince da una bulla nella quale si impegna, di fronte alla Camera Apostolica, a nome del beneficiario (cfr. ASV, *Annatae* I, 110r; *Capuana* [1422 aprile 8]).

3
1430 aprile 3

ASV, *Annatae* IV, c. 135v.

Mensario: non identificato
Sul margine sinistro *Costantinopolitana*

Die tercia dicti mensis Stephanus [(a)] archiepiscopus[1] Thebanus, ut principalis, obligavit se Camere, nomine Antonii Mussi,[2] super annata canonicatus et prebende ac cantorie ecclesie Sancti Michaelis de Pera, Constantinopolitane Diocesis, cuius fructus etc. XX librarum turonensium parvorum communi extimacione, vacantis per modum nove promissionis. Collati eidem Rome, apud Sanctos Apostolos, V nonas marcii, anno XIII.

(a) *Segue depennato* epi

[1] Stefano da Firenze, arcivescovo di Mitilene (20 maggio 1412-23 dicembre 1429) e poi vescovo di Tebe (23 dicembre 1429 - † prima del 1440).
[2] Forse da identificare col francescano Antonio da Massa, legato pontificio a Costantinopoli nel 1422 per discutere con i teologi bizantini sulle modalità dell'unione tra le due Chiese. Si veda R. PRATESI, *Antonio da Massa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 3, Roma, 1961, pp. 555-556 (d'ora in poi *DBI*). Si veda anche E. TRAPP (ed.), 1063. Ἀντώνιος, *PLP*, I; vedi, inoltre, C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains* [cit. n. 2], p. 86.

4
1430 giugno 9

ASV, *Annatae* IV, c. 167r.

Mensario: *Iohannes de Reate*
Sul margine sinistro *Costantinopolitana*
Sul margine destro *hospitali* [(a)] | *Gratis pro Deo*

Dicta die Emanuel de Salumbria,[1] principalis, obligavit se Camere super annata capelle Sancti Iohannis de Pera, Constantinopolitane Diocesis, cum hospitali ipsius capelle annexo, cuius fructus etc. XX ducatorum auri communi extimacione, vacantium per obitum Petri ultimi rectoris. Extra Curiam Defuncti. Collati eidem Rome, apud Sanctos Apostolos, VI kalendas maii, anno XIII°.

(a) *Aggiunto posteriormente, di altra mano e con inchiostro più chiaro.*

[1] Selimbria, odierna Silivri (Turchia).

5
1430 marzo 20

ASV, *Annatae* IV, c. 280v.

<Constantinopolitana>

Dicta die I bulla pro Iohanne Antonii super ecclesia Sancti Petri Constantinopolitane, cuius fructus etc. XII florenorum auri communi extimacione, restituta fuit sine obligacione. Ita [(a)] est. Bertrandus Roberti.

(a) Ita-Roberti *di altra mano;* B. *nel testo.*

6
1430 settembre 23

ASV, *Annatae* V, c. 212v.

<Constantinopolitana>

Dicta die una bulla pro Emanuele[1] presbitero greco de Salumbria perinde valere super quadam gratia impetrata super cappella Sancti Iohannis de Pera, Constantinopolitane Diocesis, in qua posuit pro an<n>o XX ducatorum auri communi extimacione, et nunc posuit LX similes auri communi extimacione, auctoritate apostolica transivit; et de mandato principali restituta fuit sine obligacione. Ita [(a)] est. Bertrandus Roberti.

(a) Ita-Roberti *di altra mano e fuoriesce dal margine destro;* B. *nel testo.*

[1] Cfr. anche scheda 4.

7
1444 giugno 19

ASV, *Annatae* IX, c. 124r.

Mensario: *Nicolaus de Valle*
Sul margine sinistro *Costantinopoli|tana*

Dicta die Hermannus Henrici,[1] scriptor in Registro Bullarum, ut principalis etc., obligavit se Camere, nomine Emanuelis de Salnubra,[2] super annata capelle Sancti Iohannis de Pera, Constantinopolitane Diocesis, cuius fructus etc. triginta florenorum auri de Camera communi extimacione, vacantis per modum nove promissionis. Collati eidem Rome, apud Sanctum Petrum, anno ut supra, VII idus iunii, anno XIIII°.

[1] *Hermannus Henrici* era anche segretario del cardinale Bessarione. Si veda F. LI PIRA, *Due testimonianze* [cit. n. 22].
[2] Cfr. *de Salumbria*, schede 4 e 6.

8
1459 febbraio[(a)]

ASV, *Annatae* XI, c. 133r.

sul margine sinistro: *pro Gregorio patriar|cha Constantinopolitano*
sul margine destro: *florenos C*

Iacobus[(b)] etc. honorabili viro domino Ambrosio[1] de Spanochiis, [(c)] pecuniarum Camere Apostolice depositario, salutem etc. Mandamus quatenus de pecuniis dicte Camere solvatis reverendo in Christo patri domino Gregorio[2] patriarche Constantinopolitano, vel [(d)] reverendo patri domino Iohanni[3] episcopo Soldayensi, pro [(e)] recipien(do) florenos auri de Camera centum pro sua promissione presentis mensis

februarii, [f] quas etc. Datum etc. MCCCCLVIIII, [g] die prima dicti mensis februarii, [h] pontificatus anno primo.

Iacobus de Muciarellis
Locumtenens Vescontes

(a) *Manca la data.* (b) s *con macchia d'inchiostro.* (c) *Con segno abbreviativo superfluo.* (f) *Segue depennato* Ioh (e) *Segue* ro *depennato.* (f) *Compendia* februa *con segno abbreviativo finale per* rum (g) *Aggiunto con segno di rinvio.* (h) *Compendia* februa *con segno abbreviativo finale per* rum

[1] Ambrogio di Nanni Spannocchi, membro dell'importante famiglia di banchieri senesi, all'inizio operò in società con il mercante-banchiere napoletano Alessandro Miraballi; fu molto legato alla Curia papale, diventando sotto Pio II depositario generale della Camera Apostolica; divenne tanto potente, da poter aggiungere al suo cognome anche quello del papa (Piccolomini). Si vedano U. MORANDI, *Gli Spannocchi: piccoli proprietari terrieri, artigiani, piccoli, medi e grandi mercanti-banchieri*, in *Studi in memoria di Federigo Melis*, I-V voll., Napoli, 1978, vol. III, pp. 91-120; S. TOGNETTI, *"Fra li compagni palesi e li ladri occulti". Banchieri senesi del Quattrocento*, in *Nuova Rivista Storica*, LXXXVIII (2004), pp. 27-102; D. IGUAL LUIS, *Los banqueros del papa: Ambrogio Spannocchi y sus herederos (1450-1504)*, in *De València a Roma a través dels Borja. Congrés conmemoratiu del 500 Aniversari de l'any jubilar d'Alexandre VI (València, 23-26 de febrer de 2000)*, coord. P. IRADIEL y J. M. CRUSELLES, València, 2006, pp. 147-181 e M. ASCHERI-F. NEVOLA (a cura di), *L'ultimo secolo della Repubblica di Siena. Politica e istituzioni, economia e società*, Siena, 2007 (in particolare, i due saggi di Ivana Ait, che analizza i rapporti della famiglia a Roma, e David Igual Luis, che analizza gli aspetti imprenditoriali degli S., soprattutto a Valencia). La fortuna degli Spannocchi continuò e Antonio di Ambrogio fu significativamente utilizzato come ambasciatore senese presso il papa nel 1495-1496 e per un anno cumulò nella sua persona le funzioni di arrendatore delle entrate dell'arcivescovato di Valencia, banchiere del papa, rappresentante del governo senese: F. SENATORE, *Callisto III nelle corrispondenze diplomatiche italiane. La documentazione sui Borgia nell'Archivio di Stato di Siena,* in *I figli del signor Papa. Quinto centenario della morte di Cesare Borgia (1507-2007)* (*Actes del II Simposi Borja València-Gandia, 21-23 novembre 2007*), in *Revista Borja. Revista de l'IIEB*, 2 (2008-09), pp. 141-186.
[2] Gregorio III Mammas, patriarca di Costantinopoli dal 1444/45 al 1450, fu costretto ad abdicare ed a ritirarsi a Roma in quanto osteggiato dal clero della capitale non favorevole alla sua fede unionista. Morì a Roma nel 1459. Si veda il *PLP*, II, 1977, nr. 4591.
[3] Giovanni di Pera (9 luglio 1456 – † prima del 1480), vescovo di Soldaja, oggi Sudak in Crimea. Si veda, con riferimento alla bibliografia, C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains*, [cit. n. 2], p. 438

9
1478 gennaio 18

ASV, *Annate* XXVI, c. 228r.

Mensario: non dichiarato
Sul margine sinistro: *Constantinopolitana* | *acolitatus*

Dicta die una bulla pro domino Isacco Argiropylo[1] clerico Constantinopolitano, subdiacono [a] et sanctissimi domini nostri pape familiari, super officio subdiaconatus. Sub data Rome, kalendas ianuarii, anno septimo. Restituta de mandato domini datarii libera.

Solvit locale florenos VI.

(a) *Con* b *corretta su* p

[1] Isacco Argiropulo, figlio del più famoso Giovanni, nacque a Costantinopoli dopo il 1448 e morì a Roma nel 1508; fu uno dei più dotati organisti del tempo. Si veda G. CAMMELLI, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo. II. Giovanni Argiropulo*, Firenze 1941, in particolare l'appendice *Qualche notizia su Isacco Argiropulo*, pp. 191-196 e la voce curata da A. ASOR ROSA, *DBI*, 4, 1962, pp. 131-132.

10

1481 marzo 12

ASV, *Annatae* XXIX, c. 156v.

Sul margine sinistro: *Constantinopolitana*

Edizione: C. CENCI, *Documenta Vaticana ad Franciscales spectantia. Ann. 1385-1492 (pars VII)*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 96 I/II (2003), pp. 85-128 [*B*].

Dicta die frater Bernardus de Levanto de Caffa, Ordinis Minorum proffessor, (a) principalis, obligavit se Camere Apostolice pro annata monasterii Sancti Benedicti de Pera, Constantinopolitane Diocesis, Ordinis eiusdem Sancti, Congregationis Sancte Iustine de Padua, cuius fructus quinquaginta (b) florenorum auri de Camera communi extimacione, vacantis per dismembrationem unionis alias facte de dicto monasterio dicte congregationis; et commendatur dicto fratre Bernardo dictum monasterium sub data Rome, sexto kalendas marcii, anno decimo. Et promisit solvere annatam dicti monasterii eidem Camere hic, in Curia, infra duodecim menses, initiante (c) a die habite possessionis computandos, sub penis Camere etc. iuravit etc. Restituta de mandato reverendissimi domini nostri pape, domino episcopo[1] Civitatis Castelli refferente. (d) Postmodum dicta solutio dicte annate dicti monasterii (e) fuit prorogata ad beneplacitum sanctissimi domini nostri pape reverendo patri domino episcopo Civitatis Castelli vicecamerario.

(a) *Così nel testo; B* professor (b) *Segue depennato* -tionis Sancte Iustine (c) *B* menses a die (d) *Così; segue segno di chiusura.* (e) *Soprascritto a parola depennata.*

[1] Bartolomeo Maraschi (Marasca o de Maraschis), vescovo di Città di Castello dal 2 luglio 1475 al (†) settembre 1487. Su questo importante membro della Curia papale (si occupò anche della gestione della Casa pontificia dal 1469 al 1479), si veda la voce curata da G. P. G. SCHARF sul *DBI*, 69, 2007, pp. 439-442.

11

1483 aprile 27

ASV, *Annatae* XXXI, c. 42r.

Sul margine sinistro: *Constantinopolitana*

Die XXVII dicti mensis aprilis dominus Christoforus de Rapallo, clericus Ianuensis, sanctissimi domini nostri pape familiaris, principalis, obligavit se Camere Apostolice pro annata monasterii monialium sancti Nicolai Constantinopolitani, Ordinis Sancti

Basilii, cuius fructus centum quinquaginta florenorum auri de Camera communi extimacione, vacantis per devolutionem ad Sedem Apostolicam. Et commendari mandatur dicto domino Christoforo dictum monasterium. Sub data Rome, duodecimo kalendas novembris, anno duodecimo. Et promisit solvere annatam dicti monasteri eidem Camere, hic in Curia, infra sex menses, initiante a die habite possessionis computandos, sub penis Camere etc. iuravit etc. Restituta de mandato, quia est in Constantinopoli.

12
1547 novembre 19

ASV, *Annatae* LXXVII, c. 31v.

Sul margine sinistro: *Constantinopolitana*

Dicta die dominus Iohannes Franciscus Tasca, clericus Casalensis Diocesis, nomine domini Iohannis Despes, [a] preceptoris [b] domus de Longo hospitalis Sancti Iohannis Ierosolimitani, Constantinopolitane vel alterius Diocesis in partibus infidelium, certo modo vacantis, cuius etc. centum ducatos auri de Camera ordinarie extimacione et pro<mitti>tur eidem. Sub data Rome etc., pridie idus augusti, anno tertiodecimo. Et pro<mis>it infra sex menses solvere annatam huiusmodi aut docere de non habita possessione, sub penis Camere, iuravit. Restituta de mandato reverendi domini Veronensis,[1] quia certo modo et in partibus infidelium.

(a) *Come pare.* (b) *Come pare; occhiello della* p *con riempimento d'inchiostro; il segno abbreviativo s'intravede appena.*

[1] Probabilmente Pietro Lippomano (Venezia, 1504 – † Edimburgo, agosto 1548); si veda la voce curata da G. Gullino sul *DBI*, 65, 2005, pp. 246-249.

I FONDI PARIGINI

13
1474 marzo 28

ANPa, L 25-A 8, c. CXXXVIv.

Mensario non dichiarato
Sul margine sinistro: *Constantinopolitana.* | *Dicta die dominus Baptista de Ursinis presentavit bullas secum*; segue di mano successiva *650*
Sul margine destro: *Solvit* | *pro parte communis* | *dicte ecclesie florenos 275* | *patet libro 3° introitus, folio 63.* [a] | *Cardinales* XIIII

Die XXVIII eiusdem venerabilis vir dominus Iacobus[1] Montalatus de Piscia, clericus Lucensis Diocesis, ut principalis et privata persona ac vice et nomine reverendissimi domini Ieronimi,[2] archiepiscopi Cretonensis et patriarche Constantinopolitane, obtulit Camere Apostolice et collegio reverendissimorum cardinalium pro communi servicio Ecclesie Constantinopolitane racione prefectionis de persona sua [b] Ecclesie

Constantinopolitane auctoritate apostolica facte per bullas domini Sixti pape IIII, sub data pridie idus ianuarii [c] anno tercio, florenos auri de Camera sexce<n>tos quinquaginta, ad quos dicta Ecclesia taxata reperitur, et quinque minuta servicia consueta eorumdem antea communis et minutorum serviciorum medietatem infra sex menses proxime futuros; aliam vero medietatem infra alios sex menses ex tunc immediate sequentes solvere promisit, submisit, renu<n>ciavit, iuravit et se in forma obligavit. Et reverendus pater dominus Vienesius[3] prothonotarius et locumtenens retroscriptus tulit summas. Scripta Rome in Camera Apostolica, presentibus dominis Gasparo Blondo[4] et Latino de Viterbo pro testibus ac me Iohanne de Aquilone eiusdem Camere notario.

Die penultima eiusdem bulle provisionis dicte ecclesie fuerunt date Leonardo de Vernacii, mercatori florentino, qui promisit solvere ad statum pro parte communis, tam Camere quam Callegii, [d] florenorum auri de Camera quingentos et quinquaginta [e] residuum vero [f] de mandato reverendissimi domini Camerarii ac reverendissimorum dominorum Cardinalium. Fuit remissa prefato domino Patriarche Iohanne de Aquilone ad relacionem reverendi patris domini Baptista de Ursiniis Camere Apostolice clerico.

(a) *Segue segno di rinvio.* (b) *Segue depennato* eid (c) *Compendia* ianua *con segno abbreviativo finale per* rum (d) *Così per* Collegii (e) *Seguono parole depennate.* (f) *Seguono parole depennate.*

1 Il Nostro era anche *imperiali auctoritate iudex ordinarius et notarius publicus*: T. RYMER, *Foedera, conventiones, literae*…, Neauline, 1741, p. 64.

2 Girolamo Landi, arcivescovo di Creta dal 1458 al 1493/94, patriarca di Costantinopoli dal 9 marzo 1474 sino alla morte, il 4 gennaio 1497.

3 Viennesio o Vianesio Albergati da Bologna; si veda E. TRAPP, 2716. Βιανήσιος, *PLP*, II, 1977, e P. CHERUBINI, *Mandati* [cit. n. 16], p. 80.

4 Segretario papale, figlio del più famoso Flavio Biondo. Si vedano K. M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, II, Philadelphia, 1978, pp. 260; 318; V. FANELLI, *Gaspare Biondo*, *DBI*, 10, 1968, pp. 559-560; T. FRENZ, *Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance (1471-1527)*, Tübingen, 1986 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 63), p. 338 nr. 833; IDEM, *Repertorium Officiorum Romanae Curiae. Conspectus generalis personarum alphabeticus secundum ordinem praenominum*, Pataviae, 2007 (http://wwws.phil.uni-passau.de/histhw/RORC/conspectus_alphabeticus.html), *s.v.* Gaspar Blondus; P. CHERUBINI, *Mandati* [cit. n. 16], p. 29 n. 3; 32-34 (*passim* nelle note); 42 nn. 3-4; 66 (in nota); 137; IDEM, *L'intensa attività di un notaio di Camera: Gaspare Biondo*, in *Dall'Archivio Segreto Vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari*, II, Città del Vaticano, 2007 (*Collectanea Archivi Vaticani*, 62), pp. 25-145 (con 4 tavv. f.t.) e, da ultimo, F. D'AIUTO, *Nuovi manoscritti di Nicola Calligrafo, copista del «Menologio imperiale di Mosca» (con qualche osservazione sugli inventari della Biblioteca Vaticana del 1481 e del 1484)*, in *Studi in onore del Cardinale Raffaele Farina*, I, a cura di A. M. PIAZZONI, Città del Vaticano, 2013, (*ST*, 477), pp. 303-401, in particolare le pp. 382 n. 157; 386 n. 164; 387-388 n. 166.

14

482 aprile 26

ANPa, L 26-A 10, c. XIIIv.

Mensario: *Baptista de Ursinis*
Sul margine sinistro: *Constantinopolitana* | *pensio*

Die XXVI dicti mensis aprilis, dominus Simon de Auria, clericus Fanuanensis, serenissimi domini nostri pape cubicularius et familiaris, obligavit se Camere Apostolice

pro annata pensio[ni]s ann<u>e triginta florenorum auri de Camere, eidem domino Simoni apostolice auctoritate assignat(a), super fructibus prioratus monasterii per priore soliti gub<e>rnari Sancte Marie de Cisterna terre Pere, Congregationis Sancte Iustine Paduanensis, Ordinis Sancti Benedicti, Constantinopolitane, patet per bullam sub datam Rome, duodecimo kalendas ianuarii, anno undecimo. Et promisit solvere annatam dicte pensionis eidem Camere Apostolice, hic in Curia, infra sex menses, (a) iniezia<n>te (b) a die qua dictam pensionem recipere incipiet computatos, sub penis Camere iuravit etc. Restituta de mandato dominorum Camere et bulle dicti prioratus s<u>nt in Camera Apostolica.

Sul margine sinistro: *obligatio*
Dicta die dictus dominus Simon habuit unum breve directum domino Bernardo de Camulia, cui est provisum de dicto prioratu, contine<n>s quod dictus, sub penis exco(mmunicat)ionis et privationis, teneat solvere annatam dicti prioratus infra sex menses a die presentationis dicti breviis (c) computandos, quod breve promisit presentari facere dicto Bernardo quam citius poterit et faciet fidem eidem Camere de putacione eiusdem etc. iuravit ter. (d)

(a) *Aggiunto sul margine destro con segno di rinvio.* (b) *Così*; z *corretta su altra lettera.* (c) *Così;* b *corretta da* p (d) *Come pare.*

15
1482 novembre 24

ANPa, L 26-A 10, c. CXXVIIIIr.

Mensario: *Gasparus Blondo*[1]
Sul margine sinistro: *Constantinopolitana*
Sul margine sinistro: *Dicta die solvit | pro annata dicti priora|tus* (a) *florenorum* CXXV | *per manus domini Cristo|fori de Rapallo, patet | in cedulario* […]

Die (b) XXIIII dicti mensis novembris, dominus Christoforus de Rapallo scutiffer (c) serenissimi domini nostri pape, civis Ianuanensis, ut principalis et privata persona, obligavit se Camere Apostolice, nomine domini Bernardi Iacobi de Camulio, prioris monasterii per priorem soliti gubernari Sancte Marie de Cisterna, terre Pere, Congregationis Sancte Iustine Paduanensis, Ordinis Sancti Benedicti, Constantinopolitane Diocesis, (d) pro annata prioratus dicti monasterii dicte Sancte Marie de Cisterna, dicte diocesis, cuius fructus ducentorum quinquaginta florenorum auri de Camera communi extimacione, vacantis per obitum quondam Placidi, illius ultimi prioris. Extra Romanam Curiam Defuncti. Et providetur dicto Bernardo Iacobi de dicto prioratu. Sub data Rome, XIII° kalendas ianuarii, anno undecimo. (e)

(a) *Segue* fl(orenos) *depennato.* (b) *Registrazione depennata.* (c) *Così.* (d) *Segue depennato* cuius fructus ducentorum (e) kalendas-undecimo *come pare; inchiostro sbiadito.*

[1] Cfr. scheda 13, nota 4.

L'AGIOGRAFIA DI DIONIGI FRA ORIENTE E OCCIDENTE: BREVE STUDIO DEL SUO SVILUPPO ED EDIZIONE DEL PANEGIRICO DI MICHELE SINCELLO (*BHG* 556)*

1. Introduzione

Di fronte a una delle molte raffigurazioni iconografiche – diffuse, come logico, soprattutto in area francese – di san Dionigi, martire cefaloforo che sorregge con le mani o con un volume aperto (raffigurazione delle opere a lui attribuite[1]) la testa mozzata, non sempre si ha la piena consapevolezza di avere davanti agli occhi solo l'ultima fase di un lungo processo di accumulo e stratificazione progressiva di tradizioni agiografiche fra loro eterogenee, recepite e combinate nel corso dei secoli e destinate a riscuotere un incredibile successo in Occidente come anche in Oriente. Non di rado la stessa critica storica (specie se legata a venerabili memorie di carattere nazionale) farà fatica a distinguere i diversi elementi accumulatisi nel tempo. Basta citare come esempio, in questo senso, alcuni studiosi francesi del CD (= *Corpus Dionysiacum*), che fin dopo la metà del XIX secolo hanno tentato di identificare il discepolo ateniese di san Paolo con il vescovo di Parigi decapitato nei pressi della città, incuranti delle gravi incongruenze cronologiche che sorgono quando si ammetta che una persona adulta negli anni '60 dell'era volgare sarebbe vissuta così a lungo da conoscere gli scritti di Ignazio di Antiochia (ca. 117 d.C.), fondare una sede episcopale in Gallia per poi subire il martirio al tempo di Adriano, a più di 110 anni di età.[2]

* Il presente contributo, pur giungendo solo adesso a conclusione, è frutto di una "gestazione" di lunga durata, cominciata e in gran parte svolta a Würzburg (DE) durante un soggiorno permessomi dalla Alexander von Humboldt-Stiftung presso l'Institut für Klassische Philologie, sotto la guida del prof. M. Erler e giunta a termine, dopo molte more ed una lunga pausa, grazie all'incoraggiamento del prof. A. Rigo (Venezia). A loro va il mio ringraziamento per avermi stimolato a intraprendere e aiutato nel condurre a termine la ricerca.

[1] Le sigle delle opere del *corpus* sono quelle convenzionali: CH = *De coelesti hierarchia*; DN = *De divinis nominibus*; EH = *De ecclesiastica hierarchia*; MT = *De mystica theologi*a; Epp. = *Epistolae*; l'edizione di riferimento è quella uscita per i tipi di W. De Gruyter, vol. I (*De divinis nominibus*) ed. B. R. Suchla, Berlin 1990 (*PTS*, 33); vol. II (*De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De mystica theologia; Epistulae*) edd. G. Heil – A. M. Ritter, Berlin, 1991 (*PTS*, 36); seconda edizione rivista ibid., 2012 (*PTS*, 67). Le sigle dei codici dionisiani sono le stesse delle edizioni *PTS* 33, pp. 14-35, e non sono qui riportate per ragioni di brevità.

[2] Cf. *Œvreus de saint Denys l'Aréopagite* traduites du grec en français par l'abbé J. Dulac, Paris, 1865, pp. 10-11: "Sous le règne d'Adrien et par l'ordre de Fescenninus, l'apôtre de la

Byzantion 85, 179-258. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117803

Scopo del contributo presente, oltre l'edizione del *Panegirico* di Michele Sincello (*BHG* 556), è quello di ricostruire brevemente la genesi della leggenda che identifica Dionigi, vescovo e martire di Parigi (attestato per la prima volta da una passione del V-VI secolo), con Dionigi l'Areopagita, discepolo convertito da san Paolo ad Atene e presunto autore, a partire dal VI secolo, del *corpus* di scritti filosofici e teologici noti come *Corpus Dionysiacum*. La leggenda, dunque, è qui esaminata entro un arco cronologico ben determinato, dall'inizio fino ai primi anni '30 del IX secolo per l'Occidente e i primi anni '40 per l'Oriente, ossia fino al panegirico di Michele Sincello, che segna la diffusione della leggenda in ambito ellenofono. Gli sviluppi successivi a questi termini cronologici, in Occidente (Ilduino *in primis*) come anche in Oriente non sono al momento oggetto del nostro studio.

1.1. *La passione* Gloriosae

L'indagine di ricostruzione storica della complessa tradizione agiografica relativa a Dionigi deve prendere le mosse dal primo testo in ordine cronologico, ovvero la passione di san Dionigi (non ancora Areopagita) denominata *Gloriosae* dal suo *incipit*.[3] Su questa passione, come nel caso di altre in cui ci imbatteremo, a causa della natura fluida dei testi agiografici, soggetti a continue revisioni e manipolazioni, restano dei dubbi circa la forma originaria e le sue successive versioni, e si sente la mancanza di un'edizione critica che renda conto di queste varianti (prima fra tutte la menzione di papa Clemente al § 15[4]). Nonostante le difficoltà legate alla restituzione del testo, le incertezze nella cronologia espresse da alcuni studiosi non costituiscono a mio avviso un problema reale, e, nonostante proposte più tarde, preferisco datare il testo ad un periodo compreso fra la

Gaule tendit à la hache du licteur sa tête couronnée de plus de cent dix ans. Le tronc de Denys se relève, ramasse la tête détachée des épaules, la prend dans ses mains, à l'instar d'un trophée, et, marchant l'intervalle de deux milles sous la conduite d'un ange... il ne s'arrête qu'à l'endroit où depuis s'éleva l'abbaye et la ville de son nom"; il passo è citato anche da M. de Gandillac (cur.), *Œeuvres complètes du ps.Denys l'Aréopagite*, Paris, 1942, p. 8.

[3] *BHL* 2171. Il testo "beneficia" di cinque edizioni, di cui si citano solo le due più accessibili: la prima in *PL* 88, coll. 577-584 e quella di B. Krusch in Venantii Honorii Clementiani *Opera pedestria*, *MGH Auct. Ant*. IV, 2, Berlin, 1885, pp. 101-105. Al momento di licenziare il testo esce (troppo tardi perché la possa utilizzare) l'edizione di M. Lapidge, *The "Ancient Passio" of St. Dionysius (BHL 2171)*, in *AB*, 132 (2014), pp. 241-285. Cf. anche R. J. Loenertz, *La légende parisienne de s. Denys l'Aréopagite*, in *AB*, 69 (1951), p. 218: "la dernière en date, celle de Bruno Krusch, n'est pas la meilleure"; tuttavia, come già faceva Loenertz, la citiamo per via della comoda suddivisione in paragrafi.

[4] Concordo con Loenertz nel ritenerla un'interpolazione molto antica, attesta già nella *Vita Genovefae* (§ 17, cf. *infra*).

costruzione della basilica parigina (475) e la *Vita Genovefae* (520 ca., cf. *infra*);[5] per quanto anche quest'ultimo testo abbia una cronologia estremamente discussa, come *terminus ante quem* di *Gloriosae* non si può comunque scendere dopo Gregorio di Tours, che non è spiegabile senza il nostro testo. D'altra parte, se si fa scendere di molto la cronologia di *Gloriosae*, per spiegare le citazioni della *Vita Genovefae* e di Gregorio bisogna postulare l'esistenza di un'altra passione, non pervenuta, e questo contraddice il principio di economia.[6] Inoltre, se già Loenertz osservava che la passione dovrebbe aver avuto origine per la celebrazione della festa annuale del santo dopo la costruzione della basilica,[7] non si può fare a meno di pensare che, per quanto qualificata col titolo di *materfamilias*, la donna (anonima nella versione del testo pubblicata da Migne ma a nome Catulla nella versione di Krusch) che promuove la costruzione del luogo di culto sia proprio l'*alter ego* di Genoveffa.[8]

Percorriamo brevemente il contenuto di *Gloriosae* (si cita il testo di *PL*, che ritengo più antico, con la paragrafazione di Krusch):

A. *Prologo* (§§ 1-7). L'estensore del testo conta sull'aiuto divino per portare a buon fine l'ardua impresa di narrare le gesta dei martiri; lamenta la carenza di fonti scritte precedenti (§ 3: *plus fidelium sunt relatione comperta*; § 7: *sic fidelium relatione dicimus*).
B. *Missione degli apostoli* (§§ 8-14). Dopo la passione risurrezione e ascensione del Cristo è affidato agli apostoli e ai vescovi loro successori il compito di predicare la buona novella. Due esempi di apostoli delle Gallie: Saturnino di Tolosa (III secolo, se ne descrive il martirio in base alla passione) e Paolo di Narbona (III secolo).
C. *Dionigi missionario* (§§ 15-20). Dionigi, già confessore della fede, riceve il suo mandato missionario dai successori degli apostoli (non specificamente da Clemente nel testo originale: cf. LOENERTZ, *La légende parisienne* [vd. n. 3], p. 220) e si dirige verso Parigi. Elogio della fertilità e dell'ubicazione della città. Dionigi costruisce una chiesa con tanto di collegio sacerdotale e regolare officiatura; converte il cuore dei gentili con i miracoli e con la predicazione.

[5] Per la cronologia della passione: L. LEVILLAIN, *Études sur l'Abbaye de Saint Denis à l'époque mérovingienne*, in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 82 (1921), pp. 6-28; J.-C. POULIN, *Les cinq premières Vitae de sainte Geneviève. Analyse formelle, comparaison, essai de datation*, in *Journal des Savants*, 1983, p. 103; E. GRIFFE, *Les origines chrétiennes de la Gaule et les légendes clémentines*, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 56 (1955), pp. 3-32; M. HEINZELMANN – J.-C. POULIN, *Les vies anciennes de sainte Geneviève de Paris*, Paris, 1986.

[6] Cf. *Vita Genovefae* 17 (ed. B. KRUSCH, *MGH SSRer. Merov*. III, 1896, pp. 221-222): *ut comperi iuxta tradicionem seniorum vel relationum Passionis sue a sancto Clemente* (~ *Gloriosae* 15, p. 103 Krusch); Greg. Tur. *Hist*. 1, 30 (*MGH SSRer. Mer*. I/1.1., 1951, pp. 22-23).

[7] LOENERTZ, *La légende parisienne* [vd. n. 3], pp. 217-218.

[8] Cf. *Gloriosae* § 30 (*PL* 88, 582 c 10ss.): *antedicta tamen materfamilias horum immemor secretorum cum primum persecutionis furor tepuisset... mausolei constructione signavit*.

D. *Dionigi martire* (§§ 21-25). Il demonio, indignato per le conversioni operate da Dionigi, ispira una persecuzione contro i cristiani (ma non si nomina esplicitamente nessun sovrano e nessun amministratore locale direttamente responsabile della persecuzione). Pubblicato l'editto di persecuzione una non meglio precisata *impiorum turba* trova, a Parigi, Dionigi e i suoi collaboratori, il presbitero Rustico e l'arcidiacono Eleuterio. Interrogatorio e professione di fede dei martiri che, *multi afflicti iniuriis et suppliciis*, sono fustigati e decapitati.

E. *La sepoltura* (§§ 26-29). Nel timore che i fedeli tumulino i corpi dei martiri, i persecutori decidono di sprofondare i resti mortali nella Senna; ma una donna (di nome Catulla nell'edizione Krusch, cf. sopra) ricorre ad uno stratagemma: invita a pranzo i persecutori ed incarica i suoi messi di sottrarre il corpo del martire. Il cadavere è sepolto a sei miglia dalla città in un campo di grano, che produrrà una messe eccezionale.

F. *Il santuario* (§§ 30-33). Al termine della persecuzione, a seguito di un sogno, la donna fa ricercare il luogo della sepoltura e vi fa costruire un mausoleo, destinato a diventare una basilica al cui interno avvengono guarigioni e liberazioni di ossessi, che riescono anche a riconoscere le sepolture di ciascuno dei martiri.

Dopo questa sintetica analisi del contenuto enucleiamo brevemente le peculiarità di questa prima fase dell'agiografia dionisiana. Stando alle informazioni del testo appena osservato, Dionigi non incontra mai san Paolo (di cui del resto non è mai detto contemporaneo) ma riceve il suo mandato di missionario dai *successori degli apostoli*. Il testo non fornisce alcuna indicazione sulla cronologia del martire: dall'analogia con Saturnino di Tolosa e Paolo di Narbona l'autore sembrerebbe collocare anche Dionigi nel III secolo (ma il testo non afferma esplicitamente la contemporaneità fra i tre vescovi); in ogni caso non si trova alcun riferimento a scritti composti dal martire di Parigi né tantomeno al *corpus* filosofico; Dionigi è già confessore e giunge a Parigi come predicatore. Nella città gallica, che l'estensore del testo mostra di conoscere bene e che loda (è la sua patria?), il vescovo è assistito dal presbitero Rustico e dall'arcidiacono Eleuterio. I tre evangelizzatori, dopo un interrogatorio e la tortura, sono decapitati; nonostante il contesto sia estremamente invitante (§ 25: *amputatis capitibus adhuc putabatur lingua palpitans domino confiteri*[9]) non si fa cenno ad alcun miracolo di cefalolalia né di cefaloforia ambulatoria. Anche i corpi dei martiri non danno luogo ad alcun miracolo, se si eccettua la prodigiosa fertilità della terra in cui essi sono sepolti (fenomeno del resto facilmente spiegabile anche dal punto di vista fisico). Tutta la cronologia dei martiri (data di morte; di costruzione della basilica) è lasciata nel vago; anche la ricorrenza della

[9] Cf. M. Coens, *Nouvelles recherches sur un thème hagiographique: la céphalophorie*, in *Académie Royale de Belgique. Bulletin de la classe de Lettres*, 48 (1962), pp. 231-253, ora in M. Coens, *Recueil d'études bollandiennes* (*SH*, 37), Bruxelles, 1963, pp. 9-31, pp. 25-26.

festa, fissata all'8 ottobre (*PL* 88, 583-584), in assenza di un'edizione criticamente fidabile, non può essere usata come spunto per ulteriori ricostruzioni. In assenza di informazioni certe (come già da lui ammesso nel prologo) l'estensore del testo, piuttosto che inventare di bel nuovo dei dettagli, preferisce restare nel vago limitandosi a celebrare gli attributi da lui conosciuti del santo: la sua dignità episcopale, la sua predicazione e la palma del martirio.

Il periodo compreso fra la stesura della passione *Gloriosae* e la passione *Post beatam et gloriosam* non vede sviluppi significativi nell'accumulo di tradizioni in margine alla figura di Dionigi nei testi che lo riguardano.

Il primo di questi testi è la *Vita Genovefae*. Siamo anche in questo caso in presenza di un documento la cui cronologia ha dato adito a interpretazioni molto divergenti in contributi diversi. I filoni interpretativi sono nella sostanza due: una prima tradizione, in genere francofona, tende a dare credito all'estensore del testo e a collocare quindi la *Vita* 18 anni dopo la morte della sua protagonista (dunque 520 ca.);[10] un secondo filone, con a capo B. Krusch, tende a collocare il testo addirittura nella seconda metà dell'VIII secolo. Nell'ambito di questa vessata questione preferisco la cronologia alta.[11] La tradizione su Dionigi è presente ai §§ 17-18 della *Vita di Genoveffa*.[12] Il testo di questa agiografia merovingia, basato su una versione posteriore della passione *Gloriosae*, non aggiunge molto alle informazioni che deriva dalla propria fonte: anche in questo caso Dionigi è inviato come apostolo della Gallia da Clemente romano (fine I secolo);[13] diversamente da quanto avviene nella versione di *Gloriosae* pubblicata da Krusch, la matrona responsabile dello stratagemma attuato per mettere in salvo le reliquie dei martiri non è chiamata esplicitamente Catulla, ma l'antroponimo è presupposto nel toponimo della passione e sepoltura di Dionigi, *Catullacus*.[14] Ad ogni modo, di Genoveffa si sottolinea la devozione nei confronti di Dionigi,

[10] Cf. § 53 pp. 236-237 KRUSCH (MGH *SS Rer. Mer.* III, Berlin 1896): *post ter senos namque ab obitu eius annus quo ad discribendam eius vitam appuli animum, oleum cum ipsa ampulla qui oratione eius creverat vidi.*

[11] Per i suoi sostenitori in tempi più recenti: LOENERTZ, *La légende parisienne* [vd. n. 3], GRIFFE, *Les origines chrétiennes* [vd. n. 5]; POULIN, *Les cinq premières Vitae* [vd. n. 5]; HEINZELMANN – POULIN, *Les vies anciennes* [vd. n. 5]; M. SOT, *La Rome antique dans l'hagiographie épiscopale en Gaule*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella res publica christiana dei secoli IX-XIII*. Atti della quattordicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 24-28 agosto 1998, Milano, 2001, pp. 163-188, p. 168.

[12] Ed. KRUSCH, pp. 221-222.

[13] Cf. § 17, p. 222: *a sancto Clemente filio in baptismo sancti Petri apostoli Romae episcopus ordinatus et in hac provincia ab eo directus est.*

[14] Cf. § 17 p. 221.

che è ancora solo vescovo di Parigi e martire (non autore del *corpus* né discepolo di Paolo): la vergine è infatti ispiratrice della costruzione della basilica (con annesso miracoloso rinvenimento dei forni da calce necessari per il cantiere[15]) e opera diversi miracoli nel luogo di culto dedicato al martire.

Testimonianza di poco posteriore dell'agiografia di Dionigi, ancora (per poco) solo vescovo e martire, è quella di Gregorio di Tours. Questo autore segue evidentemente la versione della *Passio* come stampata dal Migne, poiché in riferimento all'età di Decio afferma:

> Huius tempore septem viri episcopi ordenati ad praedicandum in Galliis missi sunt, sicut historia passiones sancti martyres Saturnini denarrat... Hic ergo missi sunt: Turonicis Catianus episcopus, Arelatensibus Trophimus episcopus, Narbonae Paulos episcopus, Tolosae Saturninus episcopus, Parisiacis Dionisius episcopus, Arvernis Stremonius episcopus, Lemovicinis Martialis est distinatus episcopus. De his vero beatus Dionisius Parisiorum episcopus, diversis pro Christi nomine adfectus poenis, praesentem vitam gladio inminente finivit.[16]

Con Gregorio di Tours abbiamo seguito l'agiografia dionisiana al limitare fra la cultura gallo-romana e la nascente cultura franca; vedremo che in età carolingia, sotto Ludovico il Pio, la leggenda è destinata a essere arricchita e sviluppata in direzioni diverse e del tutto nuove rispetto alle premesse.

1.2. *La passione* Post beatam et gloriosam

Il punto di svolta nell'evoluzione dell'agiografia dionisiana va collocato a Parigi fra gli anni '20 e '30 del IX secolo ed è stato studiato in modo magistrale da R. J. Loenertz, di cui riprendiamo qui brevemente le conclusioni per permettere al lettore di seguire il filo dei diversi sviluppi subiti dalla leggenda.[17] Essa è testimoniata in questa fase dalla passione *Post beatam et gloriosam* (*BHL* 2178), la cui cronologia, con Loenertz ma anche con gli studiosi successivi, va collocata in un periodo compreso fra 817 e 833: questo perché Saturnino è inviato a Tolosa, in Aquitania (ma Tolosa fa parte dell'Aquitania solo dall'817) e Michele Sincello utilizza la versione greca del testo intorno all'833.[18] I singoli passaggi vanno ricostruiti nel modo che

[15] Cf. §§ 18-20, pp. 222-224.

[16] Greg. *Hist*. 1, 30 (edd. B. Krusch – W. Lewison, *MGH SSRer. Mer*. I/1.1., Hannover, 1951, pp. 22-23).

[17] Cf. Loenertz, *La légende parisienne* [vd. n. 3], pp. 225-228.

[18] Per il testo di *BHL* 2178 dobbiamo malauguratamente ricorrere ancora al testo degli *AASS*. Oct. IV, pp. 792-794; Loenertz, *La légende parisienne* [vd. n. 3], pp. 226-227, fornisce anche una lista provvisoria di manoscritti che la tramandano (*Karlsruhe, Augiensis* 233; *BAV, Barb. Lat*. 586; *BAV Vat. Lat*. 1190; *BAV Vat. Lat*. 6076; *BAV, Vat. Lat*. 6453). Per una discussione sulla bibliografia cf. Sot, *La Rome antique* [vd. n. 11], pp. 173-178.

segue: nella primavera dell'824 Michele il Balbo invia da Costantinopoli alla corte di Lodovico il Pio una legazione con lo scopo di guadagnare il sovrano franco all'iconoclasmo moderato dell'imperatore d'Oriente;[19] i legati saranno stati provvisti, come d'uopo, di diversi dossiers di documentazione teologica, e fra questi *testimonia* saranno stati presenti anche dei passaggi da Dionigi;[20] sentendone citare il nome, gli occidentali si saranno convinti della sua identità con il Dionigi parigino della passione *Gloriosae*. A suffragio di quest'ipotesi si ricordi che in occasione dell'ambasceria dell'827 si inviò da Bisanzio – cosa rara per un dono ufficiale – proprio un codice con le opere greche dell'Areopagita (oggi conservato come *Paris. gr.* 437): se si era sicuri di star facendo cosa gradita, questo era possibile solo se a Parigi si erano già identificati i due Dionigi.

Per permettere al lettore di seguire la discussione forniamo qui di seguito un sunto brevissimo della passione secondo la scansione paragrafale del testo inserita dai bollandisti:[21]

A. *Antefatto* (§§ 1-2). Dopo l'Ascensione e la Pentecoste, nell'anno 808 dalla fondazione di Roma, Nerone ascende al trono e san Pietro è destinato all'evangelizzazione della capitale. Prima di subire il martirio Pietro designa Clemente (!) come suo successore.
B. *Dionigi vescovo ed evangelizzatore di Parigi* (§§ 3-6). Paolo giunge ad Atene e vi converte Dionigi, che si reca a Roma e vi trova Clemente (3). Dionigi entra in rapporto di familiarità con Clemente proprio nel periodo in cui muore Filippo, vescovo di Spagna; Clemente lo ordina vescovo e lo manda in missione in Occidente associandogli Saturnino, Marcello e Luciano (4). Giunto ad Arles, Dionigi invia Marcello in Spagna e si reca in Gallia. Una volta giuntovi, destina Saturnino all'Aquitania (cf. sopra) e si dirige verso Parigi coi santi Luciano, Rustico ed Eleuterio (5). Missione di Luciano a Beauvais; descrizione di Parigi ed elogio della sua posizione geografica (6).
C. *Il martirio di Dionigi* (§§ 7-12). Dionigi si installa come missionario a Parigi e sottrae le folle all'influsso del demonio (7). La fama di Dionigi giunge fino a Domiziano, che scatena una persecuzione e invia i carnefici a Parigi (8). Gli ufficiali di Domiziano giungono nella città gallica e trovano Dionigi, Rustico ed Eleuterio intenti alla predicazione (9); i persecutori si scontrano con gli evangelizzatori, che però hanno la meglio (10). Interrogatorio, di fronte ai persecutori, di Dionigi, Rustico ed Eleuterio (11); professione di fede, con tanto di *Filioque*, dei martiri designati, che sono sottoposti alla decapitazione (12).
D. *Il culto dei martiri* (§§ 13-18). Invocazione ai santi, martirizzati ad un miglio dalla città; passeggiata cefaloforica per quasi due miglia (13). I persecutori decidono di far sprofondare nella Senna i corpi dei martiri; inter-

[19] LOENERTZ, *La légende parisienne* [vd. n. 3], p. 232.
[20] Cf. *MGH Conc.* II/2, p. 512, su cui LOENERTZ, *La légende parisienne* [vd. n. 3], p. 233.
[21] Cf. anche LOENERTZ, *La légende parisienne* [vd. n. 3], pp. 221-223.

viene Catulla che invita a pranzo i persecutori e fa loro dimenticare il loro proposito (14). I corpi dei martiri sono sepolti a 6 miglia di distanza dalla città (15); costruzione del mausoleo (16). Miracoli sulla tomba dei martiri e dichiarazioni del redattore della passione (17, cf. sotto).

E. *Conclusione* (§ 18). Professione del redattore sulla difficoltà di reperimento delle informazioni, ma fiduciosa affermazione dell'eroico valore dei martiri.

Prima di passare al testo greco della passione *Μετὰ μακαρίαν καὶ ἐνδοξοτάτην*, traduzione in greco – anticipiamolo già adesso – di *Post beatam et gloriosam*, soffermiamoci brevemente per un'analisi del suo significato all'interno della lunga *catena aurea* dell'agiografia dionisiana. Al § 17 il redattore ammette di essere bisognoso dell'intercessione dei martiri, per quanto affermi di non narrare se non ciò che avrebbe appreso dalla relazione dei fedeli di un tempo e dagli antichi documenti.[22] Queste affermazioni, tuttavia, sono contraddette dalle parole del paragrafo successivo, ove si dice che molti avrebbero tentato di preservare la memoria dei martiri, ma sarebbero stati trattenuti dalla loro propria negligenza, mentre i documenti sarebbero stati distrutti da un incendio.[23]

Per giungere subito al nucleo della questione, *Post beatam et gloriosam* va considerata come un rifacimento della precedente passione *Gloriosae*, rispetto alla quale con ogni probabilità non aggiunge informazioni derivate da altre fonti scritte, e che probabilmente si propone di sostituire come testo di riferimento sul martire Dionigi.[24]

Gli elementi di innovazione rispetto alla passione precedente sono nella sostanza due: l'identificazione di Dionigi di Parigi con il discepolo convertito da san Paolo e il miracolo cefaloforico.

Il primo elemento, effetto dell'incontro coi greci in occasione della legazione dell'824 viene però innestato su una base difficilmente compatibile con tutte le implicazioni che l'identificazione col discepolo di san Paolo comporta. Vediamo nel dettaglio, anche basandoci su alcune osservazioni di R. Loenertz, le conseguenze di questa identificazione.

[22] Cf. § 17: *nos ipsos, quamvis inmeritos, eorum credimus sacris precibus adiuvandos, qui ut hebetes et indigni eorum vobis seriem passionis praesumpsimus intimare, non ex nostri ingenii capacitate aut proprii sensus industria, sed quod veterum fidelium nobis relatione patuit, et, quod ex parte in quibusdam paginulis veteranis, pauca, ut potuimus, longo spatio interlita didicimus.*

[23] Cf. § 18: *nam sicut maiorum cognovimus colloquio peritorum timentium deum et studio sanctae caritatis ardentium, multa de beatorum virorum praeclaro certamine ad laudem Christi et gloriam martyrum ob memoriam posterorum sacris studuerunt indere cartis, sed subripiente negligentia et antiqui procurante hostis invidia, flammarum incendio feruntur esse consumpta.*

[24] Per esigenze di brevità non si riportano i testi per esteso: cf. *Glor.* 6 ~ *Post beatam* 6; *Glor.* 8 ~ *Post beatam* 1; *Glor.* 15 ~ *Post beatam* 4; *Glor.* 23 ~ *Post beatam* 9; *Glor.* 25 ~ *Post beatam* 13; *Glor.* 26 ~ *Post beatam* 14; *Glor.* 27 ~ *Post beatam* 14; *Glor.* 30 ~ *Post beatam* 16.

Dionigi è ora discepolo dell'Apostolo, ma non si trova nessun cenno alla tradizione, presente negli autori greci,[25] secondo cui sarebbe stato vescovo di Atene, e non è mai rammentato, associato al protagonista dell'agiografia, l'attributo "Areopagita". Dionigi fa comunque capo a Roma, ed è da papa Clemente (92-97) che riceve l'ordinazione episcopale e il mandato missionario per l'Occidente.[26]

Dionigi, discepolo di san Paolo, non è ricordato come autore, e l'estensore della passione non conosce nulla delle sue opere né del loro contenuto.

Filippo e Marcello, compagni di Dionigi, sono altrimenti del tutto sconosciuti; il primo in particolare sembra un vero e proprio *deus ex machina* per giustificare l'invio di Dionigi in Occidente da parte di Clemente. Le conoscenze storiche dell'autore della passione sono misere, se si pensa che Clemente (fine I secolo) associa a Dionigi Saturnino di Tolosa e Luciano di Beauvais (entrambi del III secolo): siamo qui in presenza di uno dei più evidenti errori che risultano dalla maldestra sutura fra l'antica leggenda di Dionigi e la recente "scoperta" della sua origine apostolica.

Le incongruenze cronologiche vanno tuttavia oltre quella appena osservata: *BHL* 2178 colloca il martirio di Dionigi sotto Domiziano (81-96); tuttavia, non conoscendo il testo del CD, l'autore non si rende conto che l'Areopagita cita Ignazio di Antiochia (ca. 117).[27] Michele Sincello, più accorto dal punto di vista della cronologia, farà morire Dionigi sotto Traiano.

Le improprietà cronologiche non si fermano neppure di fronte alla storia della teologia: in presenza del magistrato persecutore, i tre martiri designati rispondono con una professione di fede che contempla l'aggiunta carolingia del *Filioque* al credo niceno-costantinopolitano, e che infatti la passione *Μετὰ μακαρίαν* omette:

> 12. Confitemur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, Patrem ingenitum, Filium a solo Patre genitum, Spiritum sanctum ab utroque procedentem.
> ἐξομολογούμεθα γὰρ καὶ κηρύσσομεν, καθὼς καὶ πιστεύομεν, Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Πνεῦμα ἅγιον· Πατέρα ἀγέννητον, Υἱὸν ἐκ μόνου Πατρὸς γεννηθέντα καὶ Πνεῦμα ἅγιον ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον.[28]

Il luogo del martirio dei santi, secondo *BHL* 2178 è una collina distante circa un miglio dalla città; pur non essendo il luogo specificato si può concludere, con Loenertz, che il redattore stia pensando a Montmartre,

[25] *Costituzioni Apostoliche*, 7, 46, 11 (*SC*, 336, p. 110); Eusebio, *Hist. Eccl.* 3, 4, 10 e 4, 23, 3.

[26] Per questo elemento cf. Loenertz, *La légende parisienne* [vd. n. 3], p. 223.

[27] DN 4, 12 (p. 157, 11). Su questo scivolone cronologico cf. anche Loenertz, *La légende parisienne* [vd. n. 3], p. 223.

[28] add. in mg. Pn^2: περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος.

forse per accreditare con una prestigiosa tradizione agiografica l'esistenza di qualche santuario ivi ubicato. Poco dopo si dice che il cadavere cefaloforo del santo avrebbe camminato per circa due miglia (senza però lasciare intendere il luogo in cui si sarebbe fermato).[29] Il prodigioso corpo, a fine corsa, si sarebbe quindi trovato al massimo ad una distanza di 3 miglia dalla città, e questo dato non corrisponde alla distanza di 6 miglia che separa l'abbazia di Saint-Denys, luogo di sepoltura del martire, da Parigi. La conclusione di Loenertz è a mio avviso inevitabile: l'autore non dice e probabilmente neppure pensa che la corsa del cadavere termini con il suo luogo di sepoltura.

Infine il secondo, macroscopico elemento di innovazione di *BHL* 2178 è il miracolo cefaloforico del cadavere che cammina sorreggendo fra le mani la testa amputata. Questa descrizione miracolosa è inconcepibile nel VI secolo, ma lega Dionigi al nutrito gruppo di santi cefalofori.[30] Un esame storico-genetico del motivo agiografico della cefaloforia è stato condotto in maniera magistrale da M. Coens, di cui è inutile ripetere gli argomenti nel dettaglio. Basti ricordare, in questa sede, che la leggenda di Dionigi sarebbe in ordine cronologico la terza a formarsi, dopo quella di san Giusto (VIII *saec.*, nei pressi di Beauvais) e dei santi Fusciano e Vittorico (*BHL* 3226, VIII *saec. post med.*, il martirio avviene nei pressi di Amiens),[31] mentre subito dopo la passione di Dionigi sarebbe da collocare la leggenda cefaloforica di Luciano di Beauvais (probabilmente – aggiungiamo – dovuta al fatto che questo santo compare anche nella passione dionisiana). Anche l'immagine del capo mozzato sorretto dalle mani del corpo mutilato si sarebbe sviluppata lentamente e per gradi, dalla primitiva passione di san Giusto, il cui cadavere sarebbe rimasto seduto tenendo fra le mani la testa mozzata e indicando il luogo della propria sepoltura, fino alla cefaloforia ambulatoria in piena regola di Fusciano e Vittorico.

Ci limitiamo qui ad osservare che il miracolo strepitoso del cefaloforo, che pure sarà introdotto in Oriente da *Metà makarian* e subito recepito da Sincello, è difficilmente immaginabile prima dell'VIII secolo e al di fuori dell'area geografica della Francia nord-orientale. L'estensore di *Post beatam et gloriosam* va dunque anch'egli spiegato con il terroir franco e nordeuropeo al quale appartiene.

[29] Cf. § 13: *uno amplius ab urbe miliario parvo in monticulo trino meruerunt martyrio consecrari! ibidem: caput a corpore abscisum lictoris ense truncatum pendulum coepit brachiis vectitare atque ab illo montis cacumine duobus fere milibus firmis gressibus apportavit*. Su questi passi cf. LOENERTZ, *La légende parisienne* [vd. n. 3], p. 223.

[30] Per una bibliografia sull'argomento cf. COENS, *Nouvelles recherches* [vd. n. 9], p. 10.

[31] Cf. COENS, *Nouvelles recherches* [vd. n. 9], pp. 15-21.

1.3. La passione greca Μετὰ μακαρίαν καὶ ἐνδοξοτάτην

Dopo l'esame del contenuto della passione *Post beatam et gloriosam* bisogna passare all'esame del suo corrispondente greco, *Μετὰ μακαρίαν καὶ ἐνδοξοτάτην*, che in un contributo successivo sarà proposta nella prima edizione critica. Il numero e l'entità delle corrispondenze fra il testo greco e quello latino non lascia ombra di dubbio sul fatto che una delle due versioni è traduzione dell'altra: ma a quale dei due testi bisogna accordare la priorità? Se già i bollandisti avevano riconosciuto che *BHG* 554 è la traduzione in greco di *Post beatam et gloriosam*, ai dubbi sollevati da G. Théry[32] hanno risposto Moretus-Plantin e infine, con il consueto acume, R. J. Loenertz;[33] l'argomento decisivo può essere tratto da una ulteriore osservazione di quest'ultimo studioso.[34] Il grande erudito ha infatti mostrato come nel testo latino, all'altezza del § 4, per un saut du même au même, un ramo della tradizione diverso da quello utilizzato dai bollandisti omette una stringa di testo che qui si evidenzia con il corsivo:

> Sed cum iam dominus omnipotens beatissimi viri Dionysii vitam disponeret in exemplum omnibus declarare, contigit Philippum Hispaniae *episcopum emigrare de mundo: tum beatus Clemens sanctum Dionysium* episcopum ordinavit et potestatem, quam a beato Petro acceperat, ei tradidit dicens...

Ebbene, il testo greco di *BHG* 554 omette la porzione di testo segnalata riproducendo in greco il rabberciamento del dettato testimoniato oggi dal ms. Vat. Lat. 1190, f. 148:

Sed cum misericordia sua omnipotens deus beatissimi viri dionysii vitam disponeret in exemplo omnibus declarare, contigit philippum hispanie episcopum ordinare et potestatem quam sanctus clemens a beato petro acceperat ei tradidit dicens: vade...

ἐν ὅσῳ θεὸς ὁ παντοδύναμος τῷ μακαρίῳ Διονυσίῳ ζωαρκεῖν ἔτι ἐδωρήσατο, ἕως ἡμῶν αὐτῶν πᾶσιν ἐπ' εὐσεβείᾳ φανερώσας· καὶ ὁ ἅγιος Κλήμης 10 τότε Φίλιππόν τινα Σπανίας ἐπίσκοπον προεστήσατο, καὶ τὴν ἐξουσίαν ἣν αὐτὸς ὁ θεῖος Κλήμης ἀπὸ τοῦ μακαρίου Πέτρου ἔλαβε, δέδωκεν αὐτῷ λέγων· **673 a 1** Πορευθείς...

[32] G. Théry, *Contribution à l'Histoire de l'Aréopagitisme au IXe siècle*, in *Le Moyen Âge*, 25 (1923), pp. 124-153.

[33] H. Moretus Plantin, *Les Passions de saint Denys*, in *Mélanges offerts au R.P.F. Cavallera à l'occasion de la quarantième année de son professorat à l'Institut Catholique*, Toulouse, 1948, pp. 217-222; R. J. Loenertz *Le panégyrique de S. Denys l'Aréopagite par S. Michel le Syncelle*, in *Mélanges P. Peeters*, *AB*, 68 (1950), pp. 105-107.

[34] Loenertz, *La légende parisienne* [vd. n. 3], pp. 226-227; per lo stesso passaggio, ma conclusioni opposte, cf. Théry, *Contribution* [vd. n. 32], pp. 129-131.

A questo parallelo, che da solo potrebbe essere sufficiente a dirimere la questione, se ne aggiungono numerosi altri, e si tratta soprattutto di fraintendimenti del testo latino da parte del traduttore. In questo senso la sintassi latina in particolare viene male interpretata dal greco che la traduce; in alcuni casi si crea, a costo di *hapax* assoluto, la traslitterazione in greco del termine latino; si riportano qui sotto solo alcuni esempi:

1: cum reliqui apostoli... suscepissent] μετὰ καὶ τῶν ἑτέρων ἀποστόλων || 2: aeterno confero dono] αἰωνίως δωροῦμαί σοι καὶ δίδωμι || 2: hac potestate ditatum successorem Ecclesiae perfectum antistitem et dignum reliquid heredem] ταύτην τὴν ἐξουσίαν πεπληρωμένην τοῖς μετέπειτα τελείοις καὶ ἀξίοις ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προελθεῖν καταλέλοιπε κλῆρον || 3: ut superius iam de ordine temporum pauca digessimus] ἵνα, καθὼς λέλεκται, ἐκ τῆς τῶν χρόνων ἀκολουθίας περὶ αὐτοῦ ὀλίγα διεξέλθωμεν || 3: Christi nomen ignotis populis praedicaret] τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς ἀγνοοῦσιν ἔθνεσι || 3: divinis eum ilico sanctionibus informavit] θείᾳ ἁγιωσύνῃ αὖθις ἐστερέωσε (su questa traduzione cf. LOENERTZ, *Le panégyrique* [vd. n. 33], p. 107) || 3: dum rura pontica sulcaturus ingreditur] τῷ τοῦ σταυροῦ ἀρότρῳ τὴν θάλασσαν διατεμών (il traduttore forse intende nel senso che Dionigi avrebbe usato una croce a mo’ di veicolo con cui viaggiare sulle acque?) || 4: sanctionibus se omnimodis traderet imbuendum] καὶ τῇ ἀποστολικῇ ἁγιωσύνῃ ἑαυτὸν ἐμπαρέθετο διδάσκαλος || 4: sed cum iam dominus omnipotens beatissimi viri Dionisii vitam disponeret in exemplo omnibus declarare] ἐν ὅσῳ θεὸς ὁ παντοδύναμος τῷ μακαρίῳ Διονυσίῳ ζωαρκεῖν ἔτι ἐδωρήσατο || 5: ut qui meruerat esse confessor perfectus fieri non cunctaretur et martyr] ὡς ἄξιος ὑπάρχων ὁμολογίας καὶ πληρώσεως, γενέσθαι μὴ φοβηθῇ καὶ μάρτυς || 5: Saturnino] Ἀντωνῖνον || 6: vineis uberrima ac referta] ἀμπέλοις δὲ καὶ βότρυσιν ὡς ἐκ πηγῶν ῥέουσα καὶ προσφέρουσα τοῖς οἰκείοις διέλαμπεν || 6: Sequanae vallata perplexu] καὶ τῶν πέριξ περιτετειχισμένη γύρου (qui il traduttore ha erroneamente inteso *Sequanae* come derivato dal verbo *sequi*?) || 7: ut rebellium corda gentilium non minus praedicationibus quam ipsis virtutibus cotidie roboraret] ὅτι τῶν πολεμίων ἐθνῶν τὰς καρδίας οὐκ ἔλαττον τῶν εὐαγγελιζομένων ἀνέδειξεν || 8: ut Domiciani, qui secundam in Christianos post Neronem persecutionem exercuit, vulgi relatione perveniret ad aulam] διαλάμψαι τότε ὡς καὶ Δομετιανόν, τὸν τότε τὸν δεύτερον τῶν Χριστιανῶν διωγμὸν ποιήσαντα μετὰ Νέρωνα, κελεῦσαι ἐλθεῖν πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν αὐλὴν αὐτοῦ || 8: impium servantes edictum] πάντες οἱ αὐτοῦ τὴν ἀσεβείαν φυλάττοντες τοῦ δόγματος || 10: totam artis suae calliditatem ad impugnanda quae fuerant constructa convertit] πάσῃ τῇ τέχνῃ αὐτοῦ εἰς ἔχθραν πολεμικὴν ἥτις ἦν καθωπλισμένη, κατ’ αὐτῶν ἐπέστρεψε || 11: tune es ille infandissimus senex] οὐκ εἶ σὺ ὁ ἀνώνυμος γέρων || 13: iacebant denique in vertice montis abscisis capitibus corpora pretiosa] ἔκειντο οὖν εἰς τὴν κορυφὴν τοῦ βουνοῦ ἀποτμηθέντα σώματα ἀτίμητα || 13: novo et prius inaudito miraculo] νέον καὶ ἀρχαῖον καὶ τοῖς μετέπειτα ἐξάκουστον θαῦμα || 15: in agello quem segeti paraverant adfuturum] τὸ ἑτοιμασθὲν εἰς σπορὰν ἐπὶ τοῦ μέλλοντος (qui il traduttore ha inteso *ad futurum*) || 16: materfamilias] μητροφαμήλιον (*hapax* assoluto).

Il più recente riesame, condotto da D. Bianconi, delle traduzioni dal latino in greco non ha condotto a risultati nella sostanza diversi.[35] In questa approssimativa traduzione dal latino, che viene anzi spesso frainteso, sarebbe inutile cercare la correttezza sintattica o anche solo la corretta concordanza dei casi e delle preposizioni, che sono in genere riprodotte sulla base del latino con un letteralismo estremo che non giunge neppure alla comprensione della struttura sintattica dei periodi nella lingua di partenza. Le anomalie sintattiche, che l'edizione riprodurrà in quanto caratteristiche del dettato originario, non dovranno meravigliare il lettore non abituato a testi di questo genere.

1.4. *Il panegirico di Michele Sincello*

Giungiamo adesso al panegirico di Michele Sincello. Nonostante alcuni contributi pionieristici, molti elementi relativi alle opere di questo autore bizantino restano da chiarire; in particolare, in presenza di molti titoli di attribuzione incerta, bisognerebbe in primo luogo tentare di definire con maggiore esattezza, all'interno di un *corpus* in cui l'agiografia è ampiamente rappresentata, quali scritti sono davvero da ricondurre al Sincello.[36]

Poiché sul nostro encomio, la cui genuinità è garantita dalla Suda,[37] non sono stati espressi dubbi di autenticità neppure da parte dei critici più scettici, ci proponiamo per il momento uno scopo più modesto, che è quello di edizione del testo, lasciando da parte i problemi relativi all'attribuzione al nostro agiografo di opere diverse dalla presente. Confidiamo comunque che anche il presente contributo, rendendo disponibile un testo completo e criticamente vagliato, possa essere utile anche al futuro lavoro di quanti vorranno tentare di mettere a punto la lista delle opere autentiche da ascrivere al Sincello.

1.4.1. Cronologia

La biografia del Sincello che ci è giunta non indica esplicitamente il periodo di composizione delle opere, ma permette di ricostruire le vicende

[35] Cf. D. Bianconi, *Le traduzioni in greco di testi latini*, in M. Capaldo – F. Cardini – G. Cavallo – B. Scarcia Amoretti (edd.), *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti*, Roma, 2006, p. 548.

[36] È noto come Loenertz sia stato rappresentante della teoria "minimalista", attribuendo al Sincello di Gerusalemme, praticamente, solo l'encomio per Dionigi. Un riesame complessivo e un tentativo di ridefinizione dei confini del *corpus* dell'autore è quanto mai necessario ma non può essere fatto in questa sede; credo comunque gli si debba attribuire almeno l'encomio per i 42 martiri di Amorio (edd. V. Vasilievskij – P. Nikitin, *Skazanija o 42 amorijskich mučenikach i cerkovnaja služba*, in *Zapiski Imperatorskoj Akademii Nauk (Petersburg)*, VIII/2, 2 [1905], pp. 22-36; 150-182) e l'encomio dei santi angeli (F. Combefis, *Novum Auctarium Graeco-Latinae Bibliothecae Patrum*, Paris, 1648, vol. I, 1525-1580).

[37] Cf. Suda Δ 1170, 90 (p. 180, 35).

della vita dell'autore fino alla morte. Prendiamo qui in considerazione solo gli eventi funzionali alla datazione del testo, seguendo in breve la ricostruzione di R. J. Loenertz.[38] Inviato come legato dal patriarca di Gerusalemme Tommaso a Roma via Bisanzio, Michele fu imprigionato subito dopo il suo arrivo a Costantinopoli (815) per ordine dell'imperatore iconoclasta Leone V (813-820). La detenzione del Sincello fu mitigata dall'avvento di Michele il Balbo (820-829) fino al quinto anno del regno di Teofilo (829-842, dunque 834): durante questo periodo, relegato a Parusiade in Bitinia, l'autore poté godere di un certo margine di libertà e intrattenere contatti epistolari. Trasferito nel carcere del pretorio a Costantinopoli nell'834 e ivi detenuto in condizioni durissime, riconquistò la libertà con la restaurazione dell'ortodossia nell'843.[39] Ora, nelle ultime righe del panegirico (1146-1153) Sincello prega Dionigi di intercedere presso Dio perché abbia fine la persecuzione iconoclasta. Il testo va quindi collocato prima dell'843. D'altro canto è difficilmente pensabile che l'autore abbia avuto modo di scrivere il testo durante i periodi più duri della sua cattività, sì che, come periodo di stesura del panegirico, si deve pensare al periodo compreso fra 820 e 834.[40] Se si considera l'utilizzo da parte dell'agiografo gerosolimitano di *BHG* 554, traduzione in greco di *Post beatam et gloriosam*, composta a sua volta dopo l'824, non si potrà fare a meno di restare colpiti dalla rapidità di diffusione della leggenda parigina di Dionigi.

1.4.2. La struttura dell'opera

La struttura narrativa del panegirico è stata oggetto di una concisa indagine da parte di R. J. Loenertz.[41] Un'analisi più dettagliata del suo contenuto può a parer nostro essere presentata nel modo che segue:

Esordio: 5-34
Le origini sociali di Dionigi ed elogio di Atene: 34-189
La gioventù di Dionigi (l'eclissi solare in occasione della crocifissione): 189-254
La conversione di Dionigi e la sua mistagogia presso Ieroteo: 255-348

[38] Loenertz, *Le panégyrique* [vd. n. 33], pp. 96-97.
[39] Per la ricostruzione di queste fasi della vita dell'autore cf. *Vita Syncelli* (ed. Cunningham) §§ 12-14 (pp. 68-72) per l'incontro con Leone V e la detenzione a Costantinopoli; per la deportazione in Bitinia cf. § 15 (p. 72); per la detenzione al pretorio: cf. § 16 (p. 72).
[40] Così Loenertz, *Le panégyrique* [vd. n. 33], pp. 96-97.
[41] Cf. Loenertz, *Le panégyrique* [vd. n. 33], pp. 97-98, che distingue quattro parti, un *exordium* (617-620 a); una prima parte (620 a – 656 d), che tratta della vita dell'eroe attingendo principalmente agli scritti del *corpus*; una seconda parte (656 d – 668 b), che descrive il martirio del santo ed attinge non senza cautela critica alla passione *Metà makarian*; quindi una perorazione in forma di preghiera (668 b-d).

Paragone coi personaggi veterotestamentari e con gli apostoli (Mosè Giosuè Davide Ezechiele Pietro e Paolo): 349-432
La sapienza e la dottrina di Dionigi attestata dalle citazioni dalla sua opera: 433-558
Le virtù pastorali di Dionigi, pastore e nocchiero della Chiesa: 558-812
Il martirio è da fissare al regno di Traiano in base alla citazione della lettera di Ignazio e della lettera a Giovanni: 813-904
I persecutori inviati dall'imperatore raggiungono in Gallia Dionigi, Rustico ed Eleuterio; esecuzione: 905-1013
Promenade céphalophorique; lo stratagemma di Catulla: 1015-1093
Il trionfo di Dionigi in cielo; elogio di Parigi: 1095-1138
Preghiera di intercessione a Dionigi: 1138-1156.

1.4.3. Per l'analisi di una fonte

I testi presupposti dal panegirico di Sincello sono diversi e di diversa natura; basterà ricordare, con Loenertz, che il nostro autore legge le opere dionisiane con il prologo e gli scoli di Giovanni di Scitopoli; dal prologo sono infatti attinte le notizie tratte dagli attidografi Androzione e Filocoro, addotte per impressionare il lettore con l'erudizione; sempre con Loenertz bisognerà tenere in considerazione il *Martirio di Ignazio*,[42] che fornisce il dato cronologico della morte del vescovo di Antiochia e induce Sincello a rivedere la cronologia del martirio dionisiano stabilita da *BHG* 554. Ma a questi testi bisognerà secondo noi aggiungere anche almeno un apocrifo, ossia lo pseudogiovanneo *Liber de dormitione Mariae* dalla cui narrazione il Sincello trae il particolare secondo cui gli apostoli sarebbero giunti a Gerusalemme in occasione della *dormitio virginis* cavalcando delle nubi (Dionigi menziona solo il concilio degli apostoli, tacendo questo dettaglio favoloso).[43] Oltre all'apocrifo non dovrà meravigliare neppure la presenza di autori profani, come Platone e i poeti (almeno Omero ed Esiodo).[44]

Ma nella sezione che tratta dell'agone di Dionigi martire si impone il confronto, sistematico anche se non servile, con la passione *Metà Makarian*, che per il numero e l'estensione dei passi paralleli può essere considerata come la fonte privilegiata, accanto ai testi dionisiani stessi, del nostro panegirico. Per l'utilizzo di questa fonte si può ricavare il prospetto che segue

[42] *BHG* 813, ed. T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, Leipzig, 1876.

[43] Cf. *Pan*. 653 c 4 – 656 a 1, che corrisponde al *Liber de dormitione Mariae* 12-14, pp. 99, 1 – 102, 18, ed. C. TISCHENDORF, *Iohannis Liber de dormitione Mariae*, in *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866 (Hildesheim, 1966). Per la dormizione di Maria in Dionigi, ma senza riferimento alle nubi cavalcate dagli apostoli, cf. DN 3, 2 p. 141, 4ss.

[44] Per l'utilizzo della *Teogonia* di Esiodo cf. 111; 281; a 1084-1086 è invece citato l'episodio di Polifemo da *Od*. 9, 320ss.

(prima il riferimento al testo del Sincello e di seguito a quello di *BHG* 554; i paralleli da *BHG* 554, per ragioni di brevità, sono omessi nell'apparato delle fonti):

846-855 ~ 676 c 3-11 (indizione della persecuzione)
872-879 ~ 676 b 10 – c 2 (la fama di Dionigi giunge fino all'imperatore)
886-907 ~ 676 d 8 – 677 a 3 (i persecutori giungono in Gallia e trovano Dionigi intento a predicare e convertire gli infedeli)
907-912 ~ 677 a 3 – b 1 (Rustico ed Eleuterio, gli assistenti di Dionigi)
912-939 ~ 677 d 4 – 680 a 9 (prima fase dell'interrogatorio di fronte ai persecutori e professione di fede dei martiri)
940-964 ~ 680 a 15 – b 7 (seconda fase dell'interrogatorio: la fede cristiana comporta la lesa maestà)
1114-1120 ~ 673 c 10 (Parigi è città di provincia, ma benedetta dalla presenza del martire)

Due paralleli con la passione anonima si registrano anche nel passaggio ancora inedito del panegirico per Dionigi, della cui origine si tratterà di seguito:

1016-1045 ~ 680 d 1 – 681 a 4 (la "promenade céphalophorique")
1060-1089 ~ 681 a 9 – c 5 (lo stratagemma di Catulla)

L'atteggiamento con cui Sincello si pone di fronte alla propria fonte, come già osservato da Loenertz, è segnato da una certa dose di spirito critico:[45] per il Sincello, che apprendeva dal *Martirio* di Ignazio che la *Lettera ai Romani* era stata composta alla vigilia del martirio del santo, durante il regno di Traiano, non era più accettabile la cronologia della passione *Metà makarian*, che faceva morire Dionigi durante il regno di Domiziano:[46] di qui la presenza di una breve sezione dedicata da Michele all'analisi della cronologia della morte di Dionigi. Oltre al già citato argomento relativo alla morte di Ignazio, si aggiunge un ulteriore elemento, la lettera a Giovanni, che, relegato a Patmos da Domiziano nell'ultimo anno del suo regno, sarebbe stato restituito alla sede di Efeso per effetto di un editto di Nerva che reintegrava alle loro sedi gli esiliati dal precedente imperatore. Poiché Dionigi profetizza che si riunirà a Giovanni (verisimilmente ad Efeso, per quanto si

[45] Loenertz, *Le panégyrique* [vd. n. 33], p. 98.
[46] Per la cronologia della lettera di Ignazio cf. *Mart. Ign.* 2, 1 p.326, 5 Funk – Diekamp, alluso a 813-825; per la cronologia domizianea della passione di Dionigi cf. 676b 13; 684 d 3.

riesce a capire dal testo oscuro di Dionigi) bisognerà supporre che l'Areopagita sia sopravvissuto a Domiziano.[47]

Ma i punti in cui il Sincello si distacca dalla propria fonte non sono soltanto particolari di erudizione cronologica. Basterà ricordare che in sede di interrogatorio di fronte ai persecutori, in *BHG* 554 i tre martiri rispondono con voce unanime come i fratelli nella fornace di Babilonia, mentre in Sincello, sia nel caso della prima che della seconda fase dell'interrogatorio è Dionigi a parlare in monologo, opponendosi ai persecutori. Nel caso dello stratagemma di Catulla sono poi soppressi alcuni particolari, come quello del desco, dei doni della donna e della sepoltura nel τροῦλος; si aggiungono ampliamenti retorici, come la similitudine con Giuditta e con Ulisse contro il Ciclope.

Notevole sarà anche considerare la brevità del lasso cronologico che intercorre fra la composizione della fonte (*post* 817[48]), il primo testo conosciuto a stabilire l'identità fra Dionigi l'Areopagita e il martire parigino, e quella del nostro panegirico (820-834[49]): una tale rapidità nella ricezione della leggenda dionisiana non potrà non colpire, soprattutto in Oriente, dove minore era l'interesse a fare dell'autore del *corpus* il protovescovo e martire di Parigi.

1.4.4. Una sezione inedita

La particolarità del cod. Me in quanto testimone del testo era stata già notata da Mancini, che osservava come valesse la pena collazionarlo per intero.[50] La nota di questo studioso è rimasta fino ad ora senza seguito, non mi risulta in effetti che la tradizione rappresentata da Me sia stata ad oggi utilizzata per la costituzione del testo.

Oltre alle numerose lezioni derivate dal subarchetipo α che Me conserva insieme al fratello Jb, dopo 1008 φθεγξαμένης e per la lungezza di un foglio e mezzo, il manoscritto di Messina presenta una porzione di testo rimasta fino ad oggi inedita; a questa altezza del testo il fratello Jb viene già

[47] Cf. Ep. 10, pp. 209, 5 – 210, 4: il testo di Dionigi è molto oscuro, come sempre del resto: qui lo sconosciuto autore afferma di poter fruire solo della memoria di Giovanni, ma che ben presto si riunirà a lui (νῦν μὲν ἐντευξομένους τῇ μνήμῃ... μικρὸν δὲ ὕστερον ἐρῶ γάρ, εἰ καὶ τολμηρόν, ὑμῖν αὐτοῖς ἑνωθησομένους); segue quindi la profezia: "sono degno di fede, e le cose che tu già conosci le ho apprese e le dico da parte di Dio: sarai liberato dalla prigione di Patmos e farai ritorno in terra d'Asia". Il Sincello parrebbe aver interpretato questo ἑνωθησομένους che Dionigi avrebbe reincontrato ad Efeso la persona di Giovanni ma anche le sue dichiarazioni non sono perspicue. Per la discussione sulla cronologia cf. *Pan.* 813-845.

[48] Loenertz, *La légende parisienne* [vd. n. 3], pp. 234-237.

[49] Loenertz, *Le panégyrique* [vd. n. 33], pp. 96-97.

[50] Cf. Mancini in Loenertz, *Le panégyrique* [vd. n. 33], p. 94 n. 3: "adeo discrepat ut pretium operae videatur totum codicem conferre".

meno per guasto materiale e non c'è quindi modo di verificare con sicurezza la presenza di questa porzione di testo nel subarchetipo α. Si pone quindi il problema di stabilirne autenticità ed origine.

Dal punto di vista contenutistico, questa parte del testo non costituisce un vero corpo estraneo nel dettato del panegirico. Dopo le invocazioni alla κεφαλή che si leggono prima di 1008 troviamo il riferimento alla corona che deve andare a omaggiare questa testa; il riferimento al volo di Dionigi verso la volta del cielo si salda con il participio ἀνιοῦσαν di 1096, il che conferisce la sensazione di un flusso ininterrotto piuttosto che di una frattura o di un'intrusione nell'andamento del dettato.

Chi estende il testo fino ad ora rimasto inedito conosce *BHG* 554: secondo l'indicazione del testo (1031) il colle su cui avviene il martirio di Dionigi e compagni dista sette stadi da Parigi, il che equivale in effetti al dato esatto di un miglio che si legge a *BHG* 554, 680 c 4;[51] a 1034 il percorso coperto dal corpo di Dionigi con la testa in mano equivale a due miglia, esattamente come nella passione anonima (680 d 8). Altri particolari esatti non possono essere spiegati se non con con una lettura diretta della medesima passione: questo vale in maniera esemplare per il nome di Catulla e l'escamotage da lei escogitato per sventare il piano dei persecutori che desiderano inabissare i corpi dei martiri.

Anche dal punto di vista stilistico non mi pare siano riscontrabili differenze sostanziali fra la parte fino ad ora pubblicata e quella inedita: lo stile è allo stesso modo fortemente retorizzato, con lunghi periodi scanditi da costruzioni participiali e non è difficile reperire immagini simili nelle due porzioni di testo.[52]

La sezione di testo contenuta nel solo Me pare quindi derivare come la parte precedente e quella seguente dalla penna di Sincello. Più difficile mi risulta spiegare il motivo per cui essa sarebbe assente nei manoscritti della famiglia β, dato anche il fatto che in questi due codici le porzioni di testo precedente e successiva la parte che è qui in questione sono fra loro suturate da una brevissima ma efficace formula di raccordo (Ὦ τῆς θειοτάτης), sì che se non fosse stato per Me mai avremmo postulato la presenza di una lacuna. Nel caso di questo singolare caso riesco solo a formulare delle

[51] Se non mi sono sbagliato nel calcolo: uno stadio equivale a 177, 6 mt., per cui sette stadi, 1243, 2 mt. fanno un miglio, anche se non proprio esattamente.

[52] Cf. l'immagine del santo come uccellatore che guadagna le anime dei pagani alla fede cristiana: 865 σαγηνεύσας πρὸς τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν e 1039-1040: ταῖς τοῦ εὐαγγελικοῦ σαγήναις ἐζωγροῦντο κηρύγματος; comune è l'immagine del martirio dei santi come sacrificio offerto a Dio: cf. 957-958: θυμάτων ἱερῶν καὶ σφαγίων δίκην ἑαυτοὺς λογιζόμενοι, καὶ σπεύδοντες ἐπὶ τὴν τοιαύτην σφαγήν, da porre a confronto con 1029-1030: αὐτὸς δὲ ὁ θειότατος ἱεράρχης οἱονεὶ τελετὴν ἱερουργῶν ἑαυτὸν τῷ Χριστῷ.

ipotesi. Non posso escludere la possibilità che l'omissione di questa sezione sia frutto di una scelta dell'autore stesso, che in un periodo successivo e per circostanze che sono destinate a rimanermi oscure (forse percepì come troppo ardita e miracolistica la narrazione della cefaloforia?), avrebbe egli stesso depennato parte del proprio testo e provveduto all'inserimento della formula di raccordo. Ma non si può escludere neppure che la "espunzione" di questa parte sia dovuta ad una persona da lui diversa (che opererebbe per motivi analoghi a quello indicato sopra?), il che implicherebbe di necessità un redattore del testo diverso dal suo autore; la presenza di un arrangiamento va ad ogni modo riconosciuta anche se si volesse spiegare l'omissione con un guasto materiale (caduta di un foglio), di fronte alla quale lo scriba avrebbe ovviato inserendo le tre parole che fungono da collegamento e occultando la presenza di una lacuna.

Concludiamo queste osservazioni in senso parzialmente aporetico: la sezione inedita deriva dalla penna di Sincello e va ripristinata come parte del panegirico; che questa omissione risalga all'autore e vada considerata come una variante d'autore non mi sembra ipotesi convincente, in assenza di altre tracce nel testo che possano tradire una rielaborazione di esso da parte del suo estensore in un momento succesivo alla sua prima stesura. Resta a parer mio la possibilità di spiegare l'assenza di questa parte di testo nel ramo β della tradizione con un guasto materiale che avrebbe mutilato il testimone da cui β deriva oppure con l'intervento di un successivo redattore del testo che, urtato dalla presenza della scena della cefaloforia, avrebbe depennato la parte che leggiamo oggi nel solo Me.

1.4.5. Un testimone indiretto del testo di Dionigi?

L'inclusione nel testo di Sincello di lunghe citazioni letterali da diverse opere dello ps.-Areopagita pone il reale problema di determinare quale fosse il testo di Dionigi tenuto sotto gli occhi dall'autore del panegirico. La difficoltà che spesso si presenta nel ricostruire la forma esatta delle citazioni dionisiane in Sincello consiglia di raccogliere qui sotto esempi anche di tipo differente, comunque istruttivi per la storia del testo dionisiano.

a) 231-232 = Ep. 7, 2 p. 167, 5 (μὴ ἂν ἄλλως ποτὲ δυνηθῆναι τῆς οὐρανίας τι παρατραπῆναι τάξεως καὶ κινήσεως) i codici di Sincello oscillano fra δυνηθῆναι di Pn Oh e δυνηθῆναι τι di Jb Me; la variante trova riscontro nella tradizione manoscritta di Dionigi, i codd. Ac Ae Ma Ps Rg Ua Ue Vf Vz Wb Wc traspongono (non duplicano) il τι dopo δυνηθῆναι: dalla contaminazione con i codici dionisiani si sarà originata la duplicazione di Jb Me.

b) 234-235 = Ep. 7, 2 p. 167, 8 Jb e le prime mani di Me e Pn sono concordi (τὸν ἐγνωσμένον ἡμῖν κἀκ τοῦ καὶ ὄντως ὄντα τῶν ὅλων θεόν] καὶ ὄντως punctis infrascriptis secl. Pn; κἀκ τούτου καὶ ὄντως ὄντα Me[2]; κἀκ τοῦ ὄντος ὄντα Oh); questa versione del testo, per quanto non dia apparentemente senso, sarà forse stata attestata nel modello da lui tenuto presente; ma non si può escludere che la lezione sia risultato di un errore presente nell'archetipo della tradizione del panegirico, preferiamo quindi ricorrere alle *cruces* nel testo agiografico.

c) 243 = Ep. 7, 2 p. 169, 4 i codici di Sincello oscillano nella collocazione del v. ἦν: οὐ γὰρ ἦν συνόδου καιρός Oh Pn, οὐ γὰρ συνόδου καιρὸς ἦν Jb Me; ma la stessa incertezza si registra nei codici dionisiani (ἦν post καιρὸς coll. Aa Ae Aq Fb Ga Ka Ld Mc Oa Of Pb Pg Pp Rd Ub Uc Va Vc Vl Vu Wd), per cui la divisione che si registra nei codici di Sincello riflette una contaminazione avvenuta coi testimoni diretti del testo dell'Areopagita.

d) 492 = DN p. 112, 10 Sync. legge: ὅθεν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ, mentre i codici dionisiani apparentemente concordi leggono ὅθεν ἐν πάσῃ κτλ; potrebbe trattarsi di un errore nella tradizione di Sync., ma si potrà anche pensare che ἐν fosse già omesso nel modello che il Sincello teneva presente.

e) 526 = Ep. 4, p. 161, 5 i codd. dionisiani hanno: καὶ γάρ, ἵνα συνελόντες εἴπωμεν, ma Sync. omette il γάρ, anche in questo caso è difficile determinare se si tratti di un errore già presente nel modello di Sincello o se si sia formato nella tradizione del panegirico.

f) 539 = EH p. 102, 1 (τὸ κατ' οὐσίαν ἀναλλοίωτον ἔχουσαν) la situazione del testo è assai complicata, poiché la sezione qui discussa è omessa da Me, e Jb risulta illeggibile, per cui possiamo contare sulla testimonianza di una soltanto delle due famiglie della tradizione; Pn Oh leggono ἔχουσα, che non può essere la forma genuina del testo areopagitico, ma che corrisponde alla lezione di un codice dionisiano (Ka). Non si esclude tuttavia che l'errore possa essersi prodotto in maniera poligenetica nel ms. Ka e nei codici di Sincello (o nel solo β?), sulla formazione di questo errore deve avere influito la presenza di ὁρῶσα di p. 101, 23.

g) 682 = Ep. p. 188, 10 (Κάρπος, ἀνήρ, εἰ καί τις ἄλλος) la tradizione del panegirico è ancora una volta divisa sulla scia della tradizione dell'Areopagita: mentre Jb Me Pn leggono εἰ καί in accordo con la maggior parte dei codici del *corpus*, Oh condivide coi codici dionisiani Fb e Ja la lez. καὶ εἴ, che andrà in questo caso spiegata come frutto della contaminazione con un ramo della tradizione di Dionigi (e non necessariamente coi due codici citati).

h) 715-716 = Ep. 8, 6 p. 190, 16 (ἀπὸ τοῦ χάσματος ὄφεις ἀνέρπειν καὶ περὶ τοὺς πόδας αὐτοῖν ὑποκειμένους) in questo caso la tradizione di Dionigi è spaccata da una variante antichissima attestata anche nella traduzione siriaca (ὑποκινουμένους] ὑποκειμένους Eb Fa Ke Lc Od Pa Pt Py Ve Syr.); anche la tradizione del panegirico risente di questa variante, (ὑποκειμένους Jb Me] ὑποκινουμένους Pn Oh); per quanto la scelta della lezione originaria nel testo di Dionigi sia nel complesso abbastanza sicura (ὑποκινουμένους), stabilire la forma corretta della citazione dionisiana come uscita dalla penna di Sincello pare impresa disperata; ci adeguiamo alla lezione di α; interessante e a parer nostro indubitabile è la presenza della contaminazione del testo del panegirico con quello del *corpus*.
i) 722-723 = Ep. 8, 6 p. 191, 5 (τὰ μὲν ἄκοντες, τὰ δὲ ἑκόντες, ὑπὸ τοῦ κακοῦ κατ' ὀλίγον βιαζόμενοι ἅμα καὶ πειθόμενοι) la sola fam. β riporta la variante τὰ δὲ ἑκόντες] τὰ δὲ καὶ ἑκόντες; si tratta in questo caso di una variante che non trova riscontro nella tradizione di Dionigi, almeno stando all'apparato; sarà prudente credere che si tratti di una variante originatasi nella tradizione della fam. β.
j) 834-835 = Ep. 10, 209, 11 (ἡμᾶς δὲ οὐδὲ τοὐναντίον ἀποστερήσει τῆς Ἰωάννου παμφαοῦς ἀκτῖνος) la tradizione dionisiana è divisa: οὐδὲ] οὐδὲν Aq Fa Lc Od Pb Pn Pt Ra Ua Wa; nella tradizione di Sincello Jb Me e Pn leggono οὐδὲ, che quindi sarà da considerarsi come la forma originaria della citazione, ma Oh presenta una lezione (οὐθὲν) che sarà con ogni probabilità da considerare come ricavata dalla collazione coi testimoni del testo di Dionigi.

Cerchiamo di trarre le conclusioni, invero deludenti, dello studio del panegirico come fonte testuale del CD: dall'esame delle citazioni incluse nel testo di Sincello non si ricavano lezioni che possano migliorare il testo dell'edizione.

In alcuni esempi (b; d; e) la tradizione del panegirico testimonia lezioni erronee che non sono tradite nei codici dionisiani: ma in questi casi non si riesce a determinare con certezza se si tratti di lezioni che l'autore già trovava nella fonte del proprio testo o se questi errori abbiano origine nella tradizione del testo agiografico.

Ancor più frustranti per la costituzione del testo del panegirico sono quei casi nei quali i suoi testimoni si dividono in due classi ciascuna delle quali presenta una lezione attestata nella tradizione dello ps. Dionigi (cf. es. a; c; h), laddove spesso entrambe le lezioni potevano sembrare plausibili ad un bizantino; qui la contaminazione coi codici del *corpus* è già presente nei due subarchetipi, e anche quando si riesce a stabilire la lezione corretta dell'Areopagita,

è praticamente impossibile ricostruire la forma originaria della citazione dionisiana inserita dal Sincello nel proprio testo.

In due punti (g; j) mi pare si possa appurare l'esistenza di una seconda fase di contaminazione del testo di Sincello coi manoscritti del CD, e la cosa non meraviglierà se si consideri che questa seconda fase è rappresentata da Oh, da datarsi al XVI secolo (le varianti condivise con altri rami della tradizione di Dionigi sono in questo caso specifiche di Oh).

Concludendo: più che per il restauro del testo dell'Areopagita, il confronto col panegirico di Sincello costituisce una testimonianza sulla storia della tradizione del CD, e dimostra nelle sue diverse fasi la presenza dilagante della contaminazione, che quindi coinvolge non solo il testo di Dionigi ma anche quello dei testi agiografici aggregatisi intorno alle opere filosofiche.

1.4.6. Conclusioni

Con il presente panegirico, pressappoco negli stessi anni in cui Ilduino lavora alla diffusione del culto di Dionigi, discepolo di Paolo, vescovo e martire di Parigi, anche in Oriente, ad opera di Michele Sincello, prende piede la leggenda parigina dell'Areopagita. Per questo autore di lingua greca e di formazione filosofica e letteraria le opere del CD sono ben più familiari che per gli occidentali di Parigi e con ogni probabilità lo erano prima ancora che egli venisse in contatto con la passione parigina. Dionigi è per Sincello prima di tutto il giudice dell'Areopago di origini nobilissime e in seguito il vescovo di Atene (come si poteva leggere nel prologo di Giovanni di Scitopoli alle opere del *corpus*) la cui biografia comincia in Grecia, e non solo con la missione parigina. Per la prima volta al nome di Dionigi, e questo già nell'*inscriptio*, è associato l'attributo di Areopagita, e per la prima volta l'identificazione è completa: il discepolo di Paolo è non solo autore teologico ma anche vescovo di Atene, poi di Parigi e infine martire cefaloforo.[53]

Per quanto possa suonare paradossale, la prima formulazione completa della leggenda parigina dell'Areopagita (quella che identifica il vescovo e martire di Parigi non solo con il discepolo di Paolo ma anche con l'autore del *corpus* filosofico) non viene elaborata a Parigi ma dall'Oriente cristiano, in cui troverà rapida diffusione (come testimoniato dalla passione di Dionigi, Rustico ed Eleuterio[54]).

[53] A differenza di quanto credeva LOENERTZ, *Le panégyrique* [vd. n. 33], p. 101, che non aveva accesso alla sezione inedita contenente la descrizione del prodigio.

[54] *BHG* 554 ed. J.C. WESTERBRINK 1937 (inc. ὁ λόγος τῶν χαρίτων στεφανοῖ) poi tradotta in latino da Anastasio bibliotecario prima dell'876; la versione latina di Anastasio è *BHL* 2184, la traduzione è attestata dalla lettera di Anastasio a Carlo il Calvo in *MGH Ep.* VII (1928), pp. 439-441.

I testi greci a sostegno della leggenda areopagitica, fin dalla prima ora ma soprattutto a partire dal XVI secolo, quando si cominciò a dubitare dell'autenticità del *corpus*, furono riscoperti, editi e ritradotti in Occidente allo scopo di difendere l'identificazione degli scritti sia con il discepolo di Paolo sia con il vescovo e martire di Parigi (si inserisce chiaramente in questo senso la pubblicazione del panegirico ad opera di Tilmann). Gli orientali avevano appreso dagli occidentali dell'identificazione del loro teologo venerato con un martire apostolo del nordeuropa, mentre secoli dopo i discendenti dei franchi citavano i testi greci per dimostrare l'autenticità apostolica del vescovo di Parigi: è anche questo un caso singolare ed istruttivo di "argomentazione circolare", quale spesso viene adoperata a sostegno delle leggende, medievali e moderne.

2. Introduzione critica al panegirico di Michele Sincello

2.1. *Stampe*

2.1.1. Del testo greco

Ti Μιχαὴλ Συγγέλου πρεσβυτέρου ἱεροσολύμων ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον διονύσιον/ Michaelis Syngeli Presbyteri Hierosolymitani de laudibus divi Dionysii liber. E Cartusia Parisiensi, Parisiis, Ex officina Rob. Stephani typographi Regii, 1547, ex privilegio regis.

1562 Tou hagiou Maximou scholia, eis ta tou makariou Dionysiou tou Areopagitou heuriskomena. Michael tou Syggelou enkomion eis ton auton Areopagiten. S. Maximi scholia in eos S. Dionysii libros qui extant. Michaelis Syngeli laudatio eiusdem, Parisiis 1562 apud Guil. Morelium, in Graecis typographum regium.

Colophon: excudebat Guil. Morelius typographus regius, Parisiis MDLXII mense februario. L'encomio di Michele Sincello [*BHG* 556] alle pp. 345-386; *BHG* 554 alle pp. 387-399. Per questa stampa sono ricorso alla copia conservata in BNCF, Magl. 4.6.589 a + b.

1644 Sancti Dionysii Areopagitae Operum Omnium quae extant et commentariorum quibus illustrantur, tomus II, in quo Sancti Maximi Scholia, Pachymerae Paraphrasis in Epistolas, et Authores varii qui aut vitam sancti Dionysii descripserunt, aut dignitatem ipsius areopagiticam asseruerunt, continentur. Opera et studio Petri Lanselii et Balthasaris Corderii SJ… Lutetiae Parisiorum, apud Matthaeum Guillemot via Iacobea ad insigne bibliothecae sub scuto solari MDCXLIV. L'encomio di Michele Sincello alle pp. 342-377, nella stessa traduzione di Basilio Millanio ristampata in *PG* 4; alle

pp. 377-387 *BHG* 554. Per questa stampa sono ricorso alla copia di BNCF Magl. 10.2.62.

v Patrologiae Graecae cursus completus accurante J.P. Migne, vol. 4, Paris 1857, coll. 617-668

2.1.2. Delle traduzioni latine

1546 Michaelis Syngeli Hierosolymitanae quondam ecclesiae presbyteri Encomium in sacrosanctum Christi martyrem, b. Dionysium Areopagitam, Atheniensium primum, dein Parisiensium episcopum, Latio recens donatum per Godefridum Tilmannum, Cartusiae Parisiensis ex professo monachum, Parisiis apud Iacobum Keruer sub duobus Gallis in uia Iacobea, 1546 (Parigi, Jacques Kerver).

1556 S. Dionysij Areopagitae martyris, episcopi Atheniensis et Galliarum apostoli opera quae quidem extent omnia quintuplici translatione versa et commentariis Dionysii a Rickel Carthusiani nunc iterum diligentissime editis elucidata… Quibus accessit Michaelis Syngeli presbyteri Hierosolymitani praeclarum in S. Dionysium Areopagitam encomium, Coloniae, ex officina haeredum Ioannis Quentel, anno Christi nati 1556 Mense Ianuario. Il colophon a p. 951: "tertio Kalendas Ianuarias anno 1556". Alle pp. 11-42 la traduzione di Tilmann del panegirico. Alle pp. 947-951 la passio *Μετὰ μακαρίαν* (*BHG* 554), in retroversione latina che non corrisponde a *Post beatam et gloriosam*: cf. inc. "post felicem et gloriosissimam Domini nostri Iesu Christi resurrectionem", expl. "ad extremum beati Christi martyres Dionysius Rusticus et Eleutherius passi sunt septimo calendarum Octobrium". Per questa stampa sono ricorso all'esemplare BNCF, Magl. 9.1.41.

2.2. *I manoscritti portatori di tradizione*

Jb *Patmos, Monè Iohannou tou Theologou* cod. 52, pergamenaceo, ff. 181, X sec. in.[55], scrittura minuscola su due colonne di 27 righe regolari. Il manoscritto contiene le opere dionisiane nella successione CH-EH-DN-MT-Epp. Al termine del codice un fascicolo è stato rilegato fuori posto, il che dà luogo ad un perturbamento del testo. Quest'ultima sezione contiene quanto segue:

[55] Ch. Foerstel, *L'Éloge de Denys l'Aréopagite par Michel le Syncelle (BHG 556): tradition et sources*, in corso di stampa nel volume miscellaneo *Écrire pour saint Denys. l'hagiographie et la diplomatique dionysiennes au Moyen Âge*, Journée d' Études, Université Paris VIII – Saint-Denis 14.06.2012 – 16.06.2012, in base alla somiglianza con la minuscola del *Paris. gr.* 1470/1476, data il manoscritto agli anni prossimi all'890.

f. 142^{v}: gli estratti da Filone come in D. BALDI – P. PODOLAK, *Postille pseudodionisane nel Laur. San Marco 686*, in *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft*, 33 (2009), pp. 139-164, ma il testo si interrompe con περὶ τὴν Ἀλεξανδρείαν οὐδὲ πανταχόθεν.

f. 143^{r}-148^{v}: comincia acefalo il testo di *Μετὰ μακαρίαν* (*BHG* 554), inc. τοῦτον οὖν τὸν τόπον (673 d 9) e prosegue fino al normale expl. (684 d 5): νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

f. 149^{r}-150^{v}: Michele Sincello, *Encomio di Dionigi Areopagita* (*BHG* 556), inc. οὐράνιον ὄντως καὶ θείαν, il cui testo si interrompe mutilo a καὶ ἔντιμον καὶ διαβο- (70).

f. 151^{r}-152^{r}: riprende il testo di Filone con καθάπερ εἰς πατρίδα, gli estratti raggiungono il normale *explicit*, νοημάτων φαινόμενα κατιδοῦσα.

ff. 152^{v}-155^{r}: le ἑρμηνεῖαι λέξεων come in *PG* 4, 23-28; f. 155r-v il lessico piccolo (*BHG* 558e).

f. 155^{v}: l'*Additamentum ad Commentariolum* (*BHG* 558g).

f. 156^{r}-158^{v}: *incipit* regolare di *Μετὰ μακαρίαν*, ma si interrompe a 673 d 8 αὐτὴν περιεκύκλου; una nota in greco illeggibile di età moderna avverte nel mg. inferiore e nel mg. sup. di f. 159^{r} del perturbamento del testo.

f. 159^{r}-181^{v}: ricomincia il testo del panegirico di Sincello, inc. διαβό] ητον γὰρ ἄν (70), *explicit* mutilo a seguito di una caduta di fogli nell'ultimo fascicolo, il testo si interrompe con τὴν εἰς Χριστόν di 865.

[microfilm, giugno 2009]

BIBLIOGRAFIA: I. SAKKELION, *Πατμιακή Βιβλιοθήκη: ἤτοι ἀναγραφὴ τῶν ἐν τῇ Βιβλιοθήκῃ τῆς κατὰ τὴν νῆσον Πάτμον τευχῶν*, Atene, 1890, p. 41; A. D. KOMINIS, *Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη ἤτοι νέος κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου Πάτμου*, vol. 1, Atene, 1988, pp. 128-130; FOERSTEL, *L'Éloge de Denys l'Aréopagite* [vd. n. 55].

La bella scrittura del manoscritto è in più punti deturpata dall'umidità, che rende illeggibili intere porzioni di testo, segnalate in apparato per tenere presente al lettore che in corrispondenza di quei punti ci possiamo avvalere del solo Me per la ricostruzione del subarchetipo α (cf. sotto). Un'errata ricollocazione dei fascicoli in sede di rilegatura ha causato l'interruzione dei testi, e quindi la perdita della parte finale del manoscritto (cf. sopra); in questa condizione non ci è dato sapere se anche Jb conservasse la parte dell'encomio contenuta in Me e rimasta inedita.

Anche in questo manoscritto si individuano interventi dovuti a più mani; ma anche in questo caso la limitata estensione degli interventi o l'illeggibilità delle note mi rendono impossibile determinare se si tratti di una sola mano o di più; anche in questo caso sotto la sigla di comodo di Jb^{2} si

raccoglie tutto ciò che non è riconducibile a Jb^1; in alcuni casi è inoltre difficile scevrare le correzioni della prima mano di Jb da quelle della seconda mano, per cui in apparato ricorrerà in alcuni casi la dicitura Jb *ante/ post correctionem*, senza che si possa ricondurre l'intervento a Jb^1 piuttosto che che a Jb^2. Più chiari e riconducibili ad un'unica mano sono le varianti marginali di f. 163^v (230 ἢ] εἰς Me; εἰ Jb^1, ἢ Jb^2) e di f. 166^r (311 τὴν] γῆν Jb^1; τὴν τοῦ add. Jb^2), ma si tratta di interventi troppo ridotti per poterne identificare la provenienza.

Me *Messina, Biblioteca Regionale Universitaria, San Salvatore* 15. A motivo della sua importanza dal punto di vista testuale e per la presenza in esso di un'intera sezione inedita Me è l'unico manoscritto di cui si presenta una descrizione sistematica e un tentativo di ricostruzione del contenuto originiario del codice.

Segnature antiche: οα´ sul dorso; NZ a f. 1 sul mg. superiore; sul taglio inferiore del codice si legge: πανηγυρικοί; a f. IV: "libru di sermoni di sancti patri"; ff. IV + 283 (280 per errore della numerazione moderna: 79 bis, 91 bis, 201 bis) + II' (la seconda carta di guardia contiene un indice del contenuto ad opera di una mano latina del XVIII secolo). Pergamenaceo sec. XII ante med.;[56] pergamena di qualità non buona, sono spesso visibili irregolarità e le tracce dei peli. Il codice misura cm. 32 × 22, ed è ora costituito da 35 quaternioni regolari (cf. infra per la sua originaria composizione), fatta eccezione per i ff. 1-2 e 11, che, superstiti da altri quaternioni ora perduti, sono stati cuciti fuori posto. La rigatura è a secco, scrittura su due colonne cm. 21, 5 × 6, con colonne regolari di 34 righe; spazio fra le due colonne di 2 cm. Cornici fitomorfe segnano l'inizio e la fine di ciascuno dei testi di questa raccolta agiografica; capitali di ciascun testo anch'esse caratterizzate da motivi fito- o teriomorfi, ma eseguite con lo stesso inchiostro della scrittura; il rubricatore è invece intervenuto nel numerare con lettere greche sul mg. sup. destro le porzioni di testo contenute in questa antologia. Antica numerazione dei fascicoli con lettere greche apposte sul mg. sup. destro del primo foglio di ciascun fascicolo; a causa di una rifilatura i segni di questa numerazione fascicoli non sono sempre visibili (superstiti ai ff. 186^r; 194^r; 249^r); numerazione moderna a penna nel mg. sup. destro; in alcuni casi sono visibili i forellini di guida della rigatura); legatura costituita da tavole di cartone ricoperte di cuoio scuro con impressione in oro sul dorso.

[56] Mi raccomanda questa data per litteras D. Baldi 26.11.2010: "una minuscola calligrafica che si protende verso la sua decadenza"; ma la datazione oscilla dal XIII secolo (Rossi) al X (Delehaye); non molto difforme (XI ex.) la datazione di M. Re, *Il typikon del SS. Salvatore in lingua Phari come fonte per la storia della biblioteca del monastero*, in *Byzantino-Sicula III. Miscellanea di scritti in memoria di Bruno Lavagnini*, Palermo, 2000, pp. 258-259.

Il manoscritto è vergato per la sua quasi totalità dalla stessa mano, con l'esclusione dei ff. 264 e 265.

Il manoscritto contiene:

A — f. IV^{r-v}, *Martyrium Philemonis, Apollonii et sociorum*, fragmentum (*BHG* 1514, *AASS* Mart. t. 1, pp. 895-899), inc. νῦν οὖν σπεῦσον, Ἀρειανέ, καὶ γνῶθι τί μέλλεις ποιεῖν (p. 896 b 28), expl. λέ]γοντες, εἰ εἷς εἰπών (p. 897 a 56).

1 — f. 1^{ra-b}: Basilius Caesariensis, *Ep.* 150 (*Ad Amphilochium, Heraclidae nomine*, t. II, pp. 71-75 ed. Y. COURTONNE, Paris, 1957-1966), inc. mutilum φυλάξας τὰ λεχθέντα καὶ τῇ σεαῦτοῦ (p. 75, 6) — expl. παρέχειν τοῖς προσιοῦσι αὐτῷ δυναμένοις.

2 — f. 1^{rb-vb}: περὶ τοῦ μὴ δεῖν ὀρκοῦν (sic), Basilius, *Ep.* 85 (*De cavendo iureiurando*, t. I, pp. 189-190), inc. οὐ παυσόμεθα κατὰ πᾶσαν σύνοδον διαμαρτυρούμενοι — expl. λοιπὸν ὄψονται οἱ τούτοις ἀπειθοῦντες.

3 — ff. 1vb-2rb: ἐκ τοῦ εὐαγγελίου τὴν δὲ ὥραν ἐκείνην ἢ τὴν ἡμέραν οὐδεὶς οἶδεν (Basilius, *Contra Eunomium* IV, *PG* 29, 696 b 1 – c 13), inc. εἰ δημιουργὸς τῶν ὅλων ὁ υἱός — expl. ἐν ᾧ εἰσὶ πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι.

4 — f. 2^{rb-vb} πρὸς τὰς κανονικὰς (Basilius, *Ep.* 52, *Ad canonicas*, t. I, pp. 133-137), inc. ὅσον ἠνίασεν ἡμᾶς πρότερον ἡ φήμη λυπηρά — expl. mutilo (p. 135, 38 COURTONNE) τοῦ ἀγεννήτου πρεσβύτερον; ἀναιρεῖ.

5 — ff. 3ra-6rb: Gregorius Nyssenus, *Vita Macrinae* (*BHG* 1012, ed. V. W. CALLAHAN, *GNO* VIII/1, pp. 370-414), inc. mutilo (p. 407, 8): ἐν γυναι]ξὶν πλῆθος τῷ τῶν παρθένων ἐγκαταμίξας — expl. περιγράψαι τὴν περὶ αὐτῆς ἱστορίαν.

6 — ff. 6rb-28rb: Michael Syncellus, *Encomium in Dionysium Areopagitam* (*BHG* 556, *incipit* ed *explicit* regolari).

7 — f. 11^{r-v}: folium insiticium, Gregorius Nyssenus, *Vita Macrinae* (cf. *supra*), inc. ἔφη τὸ λεπτὸν τοῦτο p. 405, 4 — expl. ἐν γυναι[ξίν p. 407, 8

8 — ff. 28rb-36vb: τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης ἐπιτάφιος εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον (Gregorius Nyssenus, *In Basilium fratrem*, *BHG* 244 ed. O. LENDLE, *GNO* X/1, pp. 109-134), inc. καλὴν ἐπέθηκεν ὁ θεὸς τάξιν ἐτηίοις ταύταις — expl. ὅτι αὐτοῦ ἐστιν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

9 — ff. 36vb-51va: τοῦ μακαρίου Ἀναστασίου ἑγκώμιον (sic) εἰς τὴν ἁγίαν μάρτυρα Αἰκατερίναν (*BHG* 32 b), inc. Αἰκατερίναν ἑγκωμιάζων (sic), τὴν σοφωτάτην λέγω παρθένον καὶ μάρτυρα — expl. ὡς τῶν ἀγγέλων συνόμιλος καὶ πάντα τελεῖν τῶν ἐσίως (sic) αἰτουμένων.. καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

10 — ff. 51va-61va: Πέτρου τοῦ ἐλαχίστου τοῦ ἐπισκόπου Ἀργείων ἐπιτάφιος εἰς τὸν μακάριον Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον Μοθόνης (sic) (Petrus ep. Argivorum, *Epitaphius in Athanasium Methonensem*, *BHG* 196, ed. A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca* IX, 3, 31-51), inc. τοὺς ταῖς ὑψηλαῖς ἀρεταῖς τὸν ἑαυτῶν βίον λαμπρύναντας — expl. ψυχάς τε καὶ σώματα κατευφραίνοντα, ὧν καὶ ἡμεῖς εὐξόμεθα μετασχεῖν... ὅτι αὐτῷ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις... εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

11 — ff. 61vb-68va: Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Χριστοῦ γένναν (Basilius, *Homilia in Nativitatem*, *BHG* 1922, ed. L. Gambero, *L'omelia sulla generazione di Cristo di Basilio di Cesarea*, in *Marian Library Studies* n.s. 13-14 [1981-1982], pp. 1-220), inc. Χριστοῦ γέννησις ἡ μὲν οἰκεία καὶ πρώτη — expl. καὶ μεταμορφούμενοι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, ὅτι αὐτοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

12 — ff. 68va-79ra: Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης λόγος εἰς γενέθλιον τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gregorius Nyssenus, *In diem natalem Salvatoris*, *BHG* 1915, ed. F. Mann, *GNO* X/2, pp. 235-269), inc. σαλπίσανται (sic) ἐν νεομηνίᾳ σάλπιγγι φησὶν ὁ Δαβίδ — expl. πάσης γλώσσης ἐπουρανίων τε καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων βοώσης ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν τοῦ πατρὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

13 — ff. 79rb-90va: Θεωδώτου ἐπισκόπου Ἀγκύρων εἰς τὴν ἁγίαν Θεοτόκον Μαρίαν καὶ εἰς τὴν γένναν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Theodotus Ancyranus, *De s. Deipara*, *BHG* 1143 g, ed. M. Jugie, *Homilies mariales byzantines*, *PO* 19 [1926], pp. 318-335 = *PG* 77, 1418-1432 [latine tantum]), inc. τέρπει μὲν τὰς ὄψεις καὶ φαιδρύνει ἀρτιφανῶς — expl. καὶ λόγον ὂν (sic) ἐὰν λαλήσανται οὐ μὴ ἐμμήνῃ ἐν ὑμῖν, ὅτι μεθ'ἡμῶν κύριος ὁ θεὸς, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

14 — ff. 90va-98vb: Θεωδώτου ἐπισκόπου Ἀγκύρας ὁμιλία εἰς τὴν ἡμέραν τῆς γεννήσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὸν ἐκ τῆς παρθένου τόκον (*BHG* 1901, *PG* 77, 1349-1369), inc. λαμπρὰ καὶ παράδοξος τῆς παρούσης ἑορτῆς ἡ ὑπόθεσις — expl. ἵνα πιστευθεὶς ὁ Χριστὸς τοῖς ὁμολογοῦσιν αὐτὸν ταύτην χάριν δωρίσηται (sic) βασιλείαν τῶν οὐρανῶν... εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

15 — ff. 98vb-107va: Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Στέφανον μάρτυρα (Gregorius Nyssenus, *In sanctum Stephanum 1*, *BHG* 1654, ed. O. Lendle, *GNO* X/1, pp. 75-94), inc. ὡς καλὴ τῶν ἀγαθῶν ἡ ἀκολουθία — expl. εἰς καθαίρεσιν τῶν ἀντιδίκων εἰς δόξαν τοῦ κυρίου ἡμῶν... εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

16 — ff. 107vb-117va: τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσης (sic) ὁμιλία εἰς τὰ ἅγια φῶτα καὶ εἰς τὸ βάπτισμα (Gregorius Nyssenus, *In diem luminum*, *BHG* 1934, ed. E. GEBHARDT, *GNO* IX, pp. 221-242), inc. νῦν γνωρίζω τὴν ἐμὴν ἀγέλην — expl. νύμφης Χριστὸς ὁ ὢν καὶ προῶν (sic) καὶ ἐσώμενος (sic) εὐλογητὸς ἅμα τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

17 — ff. 117va-122vb: τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσης (sic) εἰς τὸν ἅγιον μεγαλομάρτυρα Θεόδωρον (Gregorius Nyssenus, *De sancto Theodoro*, *BHG* 1760, ed. J. P. CAVARNOS, *GNO* X/1, pp. 61-71), inc. ὑμεῖς ὁ τοῦ Χριστοῦ λαός — expl. πίστεως ἀρούρᾳ, ἀεὶ καρποφοροῦν τὴν αἰώνιον ζωὴν τὴν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ... εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

18 — ff. 122vb-133va: τοῦ ὁσίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσης (sic) περὶ τῆς τριημέρου ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς τὰς μυροφόρους ἁγίας γυναίκας (Gregorius Nyssenus, *In Christi resurrectionem Or.* 2, *PG* 46, 628 c 1 – 652 c 15), inc. πάντες μὲν οὖν ἀγαπητοὶ ὡς εἰπεῖν — expl. χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν... εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

19 — ff. 133va-142va: τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας λόγος προτρεπτικὸς εἰς τὸ βάπτισμα (Basilius, *Exhortatio in baptismum*, *PG* 31, 424 a 5 – 444 c 9), inc. ὁ μὲν σοφὸς Σολομῶν καὶ τῶν κατὰ τῶν (sic) βίον πραγμάτων — expl. συναριθμηθῆναι ἀπολουσάμενος καὶ ἁγιασθεὶς κατὰ τὴν δωρεὰν τοῦ Χριστοῦ... εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

20 — ff. 142va-150ra: τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας ἐγκώμιον τοῦ ἁγίου μάρτυρος Γορδίου (Basilius, *In Gordium martyrem*, *BHG* 703, *PG* 31, 489 b 5 – 508 a), inc. νόμος ἐστὶ φύσεως ταῖς μελίσσαις — expl. καὶ παρὰ τῷ δικαίῳ κριτῇ ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

21 — ff. 150ra-160rb: τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας λόγος εἰς τὴν μάρτυρα Ἰουλίτταν καὶ εἰς τὰ λειπόμενα τῆς προρηθείσης ὁμιλίας περὶ ἐν εὐχαριστίας (sic) (*BHG* 972, *PG* 31, 237 a 4 – 261 a 4), inc. ἡ μὲν ὑπόθεσις τῆς ἐκκλησίας ἐστί — expl. Κατηρτισμένος τῇ βοηθείᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τῇ ἐπισκηνώσει τῆς χάριτος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

22 — ff. 160rb-164va: τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας εἰς τὸ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (*PG* 31, 472 b 1 – 481 c 15), inc. πᾶσα μὲν ἡ τῶν εὐαγγελίων φωνή — expl. τὸ πάντοτε ἡμῖν τὴν χορηγίαν τῶν ἀγαθῶν ποιουμένῳ διὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν (quod a textu impresso discrepat).

23 — ff. 164va-172ra: τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου Κρίτης (sic) τοῦ ἱεροσολυμήτου λόγος εἰς τὸ γενέθλιον τῆς ὑπὲρ ἁγίας θεοτόκου καὶ ὅτι ἐκ σπέρματος κατάγετε (sic) τοῦ Δαβίδ (*BHG* 1127, *PG* 97, 844 b 5 – 861 a 10), inc. πάλιν ἑορτὴ καὶ πάλιν πανήγυρις — expl. τοῦ ἐξ ὕψους ἡμῖν ἀνατείλαντος Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ πάντων ἡμῶν δεσπότου... καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

24 — ff. 172ra-177rb: τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας εἰς ιδ´ ψαλμόν (*PG* 29, 249 d 3 – 264 c 12), inc. κύριε, τίς παροικήσει ἐν τῷ σκηνώματι σου — expl. χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ᾽οὗ τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

25 — ff. 177rb-188ra: εἰς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὀφείλοιντο λόγων (Basilius, *Ad adolescentes, quomodo possint ex gentilium libris fructum capere*, *Discorso ai giovani*, ed. M. Naldini, *Biblioteca Patristica*, 3, Firenze, 1984), inc. πολλά με τὰ παρακαλοῦντα — expl. τοὺς ὀρθῶς ἔχοντας τῶν λογισμῶν ἀποφεύγοντες.

26 — ff. 188rb-202va: εἰς ἀρχὴν τῶν παροιμιῶν (Basilius, *Homilia* 12, *In principium proverbiorum*, *PG* 31, 386 c 9 – 424 a 4), inc. ἀγαθὸς ὁ τῆς εὐπειθείας μισθός — expl. πρὸς τὸν ἀκύμονα ἐκεῖνον καὶ εὔδιον λιμένα τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ· ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

27 — ff. 202va-213rb: εἰς τὸ οὐκ ἐστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός (Basilius, *Quod Deus non est auctor malorum*, *PG* 31 329 a 1 – 353 a 9), inc. πολλοὶ τῆς διδασκαλίας οἱ τρόποι — expl. εἴσω γενοίμεθα τῆς ἀπολαύσεως τῶν καλῶν, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

28 — ff. 213rb-222ra: ὁμιλία ῥηθεῖσα ἐν λακίζοις (Basilius, *Homilia dicta in Lacizis*, *PG* 31, 1438 c 1 – 1457 b 13), inc. ἀνταγωνίζεται ὁ ἐχθρός — expl. τῆς ἀποθέσεως τοῦ χαρίσματος τοῦ δεδομένου σοι διὰ τῆς τοῦ κυρίου φιλανθρωπίας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

29 — ff. 222ra-232rb: ἐν λιμῷ καὶ αὐχμῷ (Basilius, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, *PG* 31, 304 d 1 – 328 c 13), inc. λέων ἐρεύξεται, καὶ τίς οὐ φοβηθήσεται — expl. ἑκάστῳ δὲ τὰ πρὸς ἀξίαν παρὰ τοῦ δικαίου κριτοῦ ἀντιμετριθήσεται (sic) ᾧ πρέπει ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

30 — ff. 232rb-235vb: περὶ πίστεως (Basilius, *Homilia de fide*, *PG* 31, 464 b 1 – 472 b 1), inc. θεοῦ μεμνῆσθαι μὲν διηνεκῶς — expl. μηδένα καιρὸν ἡμᾶς ἀπολειμπαίνειν (sic) ἐν χάριτι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

31 — ff. 235vb-239vb: εἰς τὸ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Basilius, *Hom.* 16 *In illud In principio erat Verbum*, *PG* 31, 472 b 1 – 481 c 15), inc. πᾶσα μὲν ἡ τῶν εὐαγγελίων φωνή — expl. αὐτὸς δὲ ἕστηκα ὑμῖν ἕτοιμος πρὸς τὴν διάνοιαν (sic) αὐτῶν λειπομένων, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

32 — ff. 240ra-247rb: κατὰ Σαβελλιανῶν καὶ Ἀρειανῶν καὶ ἀνομοίων (ps.Basilius, *Hom.* 24, *Contra Sabellianos et Arium et Anomaeos*, *PG* 31, 600 b 5 – 617 b 1, agitur revera de Apollinare Laodiceno: cf. *CPG* 3674), inc. μάχεται ὁ Ἰουδαισμὸς ἑλληνισμῷ — expl. οὕτως ἀσύνετος εἶ, ὡς μηδ'ὑπ'αὐτῆς προσάγεσθαι τῆς φωνῆς εἰς τὰς ἀξίας ἐννοίας περὶ τοῦ πνεύματος.

33 — ff. 247rb-250ra: περὶ τοῦ μὴ δεῖν τρεῖς θεοὺς καταγγέλλεσθαι (Basilius, *Homilia adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos*, *PG* 31, 1488 c 1 – 1496 c 15 [dubium]), inc. μεγάλη παράκλησις ψυχαῖς — expl. mutilum ἀπολέσει καὶ ὃ ἔχει φῶς (*PG* 31, 1496 b 6).

34 — ff. 250ra-255ra: εἰς τὰ κατὰ τὸν Καὶν ἐκδικούμενα (Basilius, *Ep.* 260, *Optimo episcopo*, pp. 105-115 COURTONNE), inc. καὶ ἄλλως ἡδέως ὁρῶν — expl. τοῦ κυρίου δειχθῇ ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

35 — ff. 255ra-260ra: εἰς τὸ ὅτι ἀκατάληπτός ἐστιν ὁ θεός (Cyrillus Hierosolymitanus, *Cath. Myst.* 9, ed. C. REISCHL – J. RUPP, München, 1848 [Hildesheim, 1967^2], pp. 238-259 = *PG* 33, 637 a 1 – 656 b 4 [in quibusdam codicibus Basilio tribuitur]), inc. σαρκὸς μὲν ὀφθαλμοῖς θεὸν θεωρῆσαι ἀδύνατον — expl. ὡς θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου, κύριε, πάντα ἐν σοφίας ἐποίησας (sic), σοὶ γὰρ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

36 — ff. 260ra-262ra: εἰς τὰ ὕδατα καὶ εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα, (ps. Basilius, *Homilia in aquas*, *BHG* 1945ib; ed. S COSTANZA, Ps.Basilii εἰς τὰ ὕδατα καὶ εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα, Messina, 1967), inc. τὸν λόγον χθὲς ἐπὶ τοὺς προφήτας καὶ πατριάρχας ἀπασχολήσας — expl. μέλλεις γὰρ ὑπὸ (sic) λευιτῶν διακονεῖσθαι, ὑπὸ (sic) ἱερέων χειραγωγεῖσθαι, ὑπὸ (sic) ἀγγέλων δορυφορεῖσθαι ὑπὸ τῶν ὑδάτων καθαρίζεσθαι, παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς στεφανοῦσθαι, ὅτι αὐτῷ πρέπει ἡ δόξα ἅμα τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

37 — ff. 262ra-267rb: πρὸς παρθένον ἐκπεσοῦσαν (Basilius, *Ep.* 46 *Ad virginem lapsam*, t. I, pp. 115-125 COURTONNE), inc. καὶ νῦν καιρὸς ἐκβοῆσαι — expl. ἀπολωλυῖα καὶ εὑρήθη ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

38 — ff. 267rb-269ra: εἰς μονάζοντα ἐκπεσόντα (Basilius, *Ep.* 45 *Ad monachum lapsum*, t. I, pp. 112-115 COURTONNE), inc. διττός μοι φόβος — expl. καταλάβῃ ἀπόφασις, ὅτι οὐκ οἶδα ὑμᾶς, τίνες ἐστέ.

39 — ff. 269ra-273vb: πρὸς Χίλωνα τὸν αὑτοῦ μαθητήν (Basilius, *Ep.* 42 *Ad Chilonem discipulum suum*, t. I, pp. 99-108 Courtonne), inc. σωτηρίου πράγματος εὖ γενήσωμαι σοι (quod a textu impresso discrepat) — expl. καὶ τὸν θεὸν δοξάζεις εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

40 — ff. 273vb-276va: πρὸς τοὺς ἐπισκόπους τῆς δύσεως (Basilius, *Ep.* 90, *Sanctissimis fratribus ac episcopis occidentalibus*, t. I, pp. 194-196 Courtonne), inc. ὁ ἀγαθὸς θεὸς ὁ ἀεὶ τὰς θλίψεις — expl. mutilum τῶν ὑμετέρων εὐχῶν χαρίσηται (p. 196, 28 Courtonne).

41 — ff. 277vb-280ra: πρὸς τοὺς δυτικοὺς (Basilius, *Ep.* 92 *Ad Italos et Gallos*, t. I, pp. 198-203 Courtonne), inc. mutilum: φέρει μέν τινα παραμυθίαν (1, 10) — expl. κανονικῶς καὶ ἐνθέσμως δεδογματισμένοις (p. 198, 10 Courtonne).

42 — f. 280rb-vb: πρὸς τοὺς ἐν Σωζοπόλει (Basilius, *Ep.* 261, *Sozopolitanis PG* 32, t. III, pp. 115-119 Courtonne), inc. ἐνέτυχον τοῖς γράμμασιν ὑμῶν — expl. mutilum: τὸ διὰ τῆς ἀπάτης (p. 117, 2 Courtonne).

B — f. I'r-v: *Martyrium Philemonis, Apollonii et sociorum*, fragmentum (*BHG* 1514, *AASS* Mart. t. 1, pp. 895-899, cf. *supra*), inc. γενέσθαι ἀργύρεον ὅλμον περικεχρυσωμένον (897 a 56) — expl. χριστιανὸς γέγονεν καὶ οὐκέτι ἐπιτελεῖν θυσίαν τοῖς (898 a 29, a textu edito haud parum discrepat).

[microfilm e autopsia, marzo 2009 - marzo 2010]

Bibliografia: S. Rossi, *Catalogo dei codici greci dell'antico Monastero del SS. Salvatore che si conservano nella Biblioteca Universitaria di Messina*, in *Archivio Storico Messinese*, 2 (1902), pp. 89-90; H. Delehaye, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum monasterii S. Salvatoris nunc Bibliothecae Universitatis Messanensis*, in *AB*, 23 (1904), pp. 24-25; Mancini, *Codices Graeci* [vd. n. 57], pp. 23-26; Ehrhard, *Überlieferung*, 1, 1937, p. 518; Loenertz, *Le panégyrique* [vd. n. 33], 1950, pp. 94ss.; F. Halkin, *Manuscrits grecs à Messine et à Palerme*, in *AB*, 69 (1951), pp. 246-247; Re, *Il typikon del SS. Salvatore* [vd. n. 56]; M. B. Foti, *I codici basiliani del fondo del SS. Salvatore. Catalogo della mostra*, Messina, 1979, pp. 49-54; M. B. Foti, *Il monastero del SS. Salvatore in lingua Phari. Proposte scrittorie e coscienza culturale*, Messina, 1989, pp. 78-79 e tav. 86; Foerstel, *L'Éloge de Denys l'Aréopagite* [vd. n. 55].

Prima della parte conservata del codice si deve postulare la presenza originaria di due quaternioni ora caduti; gli attuali ff. 1-2 sono invece la parte centrale superstite di un quaternione finale.

Il manoscritto che è qui esaminato presenta particolarità testuali che già avevano colpito il Mancini.[57] In effetti, nonostante il frequentissimo itacismo

[57] Cf. A. Mancini, *Codices Graeci monasterii Messanensis S. Salvatoris*, Messina, 1907, p. 23: "adeo discrepat ut pretium operae videatur totum codicem conferre"; Loenertz, *Le*

e gli errori ortografici, Me è testimone importante per la costituzione del testo, anche in considerazione della vasta lacuna materiale che colpisce Jb e probabilmente per la quale Me è unico testimone della sezione di testo ancora inedita.

In particolare: [1] a f. 16rb, senza che sia riscontrabile guasto materiale, Me omette una lunga porzione di testo (400 τοῖς τὸ φῶς σκιαγραφοῦσι — 597 θραύειν αὐτὴν θεὸν); [2] ai ff. 25ra – 26vb Me presenta una intera porzione di testo a mia conoscenza ancora non pubblicata e che si legge di seguito a 1008 καὶ φθεγξαμένης; [3] dopo f. 10vb (ossia dopo 204 μέμνηται μέντοι καὐτὸς) il f. 11^{r-v} contiene un brano da Gregorio Nisseno, *Vita di Macrina*, inc. ἔφη τὸ λεπτὸν τοῦτο (ed. V. W. CALLAHAN, *GNO* VIII/1, Leiden, 1952, p. 405, 4), expl. καὶ τὸ ἐν γυναιξὶ (*ibidem*, p. 407, 8); a f. 17r riprende il testo di Sincello nel punto esatto in cui era stato interrotto.

Nel caso di Me, inoltre, si riconosce chiaramente la presenza di una seconda mano; si tratta tuttavia di interventi limitati a integrazione o correzione di singole lettere; distinguere la presenza di una terza o ulteriore mano dopo la seconda (ossia Me^2; Me^3 etc.) non pare prudente, e di seguito è raccolto sotto l'etichetta di Me^2 tutto ciò che non è riconducibile a Me^1.

Si osservino i casi che seguono: 64 διαιτητήριον] διαιτήριον Me^1 || 83 οἰέσθω om. Jb Me^1 Pn^1, add. Pn^2 in mg., post βραχυλογίαν coll. Me^2 || 123 διείλεκται] διήλλεκτε Me^1, corr. Me^2 || 164 Me^1 non legitur, μαγνήτιδι Me^2 || 179 δεινότησιν Oh] δεινώτησιν Me^2; δεινώσεσιν Me^1 Jb Pn || 202 τὸ om. Me^1, add Me^2 || 219 Ἀπολλοφάνη] Ἀπολλοφάνην Me^2 Oh || 231 Ἀπολλοφάνη] Ἀπολλοφάνην Me^2 Oh || 233 αἴτιον] αἶον Me^1 || 270 Me^1 legi nequit, παντεργέτιδος Me^2 || 281 δεδωρημένῳ] δεδωρημένων Me^2 || 380 καταστρεφόμενα] καταστρέφονα Me^1, corr. Me^2 || 694 ἀναγκαζομένων] ἀναγκάζοιντο Me^2, quid Me^1 scripserit non patet; 789 ἀσθενείας] ἀσθενείας Me^1, ἁγιστείας Me^2.

Si tratta talvolta addirittura di lezioni erronee introdotte da Me^2 (281; 694; 789); ma in alcuni casi (83 come esempio lampante; 179) si ha una lezione migliore che difficilmente potrebbe essere raggiunta per via congetturale; queste lezioni parrebbero presentare errori congiuntivi con la fam. β (cf. 219; 231), ma non può trattarsi di lezioni tratte da Pn né da Oh (ancora 83). Se ne dovrà concludere che almeno parte delle lezioni di Me^2 sono attinte ad un testimone ora perduto e che parrebbe affine alla fam. β.

Pn *Paris, Bibliothèque Nationale, gr.* 933 (= Colbert 3948). Pergamenaceo, X sec. inc., ff. I + 251, cm. 25, 4 × 12, 4, le dimensioni non sono

panégyrique [vd. n. 33], pp. 94-95.

originarie, bensì risultato di una rifilatura. Specchio di scrittura di cm. 18 × 12, 4, scrittura minuscola "inclinata piuttosto corsiveggiante" (Perria, p. 57)

Il manoscritto contiene il CD con prologo e scoli di Giovanni di Scitopoli, e, come appendice, i testi agiografici su Dionigi: ai ff. 220r-243r: panegirico dionisiano di Michele Sincello, *BHG* 556 e ai ff. 243v-250r: la *Passio* μετὰ μακαρίαν.

Per più dettagliate descrizioni del codice cf. anche la bibliografia, che ha posto in luce come il manoscritto sia giunto a Parigi da Costantinopoli nel 1167 ad opera di Willermus Medicus e sia stato il modello della traduzione latina del panegirico (Paris. Lat. 2447)[58] composta sotto l'abbaziato di Ivo II (1162-1172).[59]

[microfilm, marzo 2009]

BIBLIOGRAFIA: H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, I, Paris, 1886, p. 179; DELISLE, *Traductions de textes grecs* [vd. n. 59], pp. 725-732; P. G. THÉRY, *Recherches pour une édition grecque historique du Pseudo-Denys*, in *The new Scholasticism*, 3 (1929), p. 369; EHRHARD, *Überlieferung*, III, 1943, pp. 1018-1019; LOENERTZ, *Le panégyrique* [vd. n. 33], pp. 94; 105ss.; F. HALKIN, *Manuscrits grecs de Paris. Inventaire hagiographique*, Bruxelles, 1968, p. 92; IRIGOIN, *Les manuscrits grecs* [vd. n. 58], pp. 23-25; L. PERRIA, *In margine alla tradizione manoscritta dello Pseudo Dionigi l'Areopagita*, in *RSBN*, 37 (2000), pp. 57ss.

Oltre la prima mano si riconosce la presenza di almeno una seconda; alcuni di questi interventi sono indecifrabili (f. 223r l. 21; f. 230r mg. ll. 11 e 16-18); in un caso si tratta di un'osservazione di tipo dogmatico (f. 230r ll. 27-31 a 461-463: σημείωσαι περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ πνεύματος). In solo due casi credo di poter riconoscere interventi che attingono ad un ramo diverso di tradizione: 83 οἰέσθω om. Pn[1], add. mg. Pn[2], f. 221v; 139 ἁγνείαν] ἁνείαν Pn[1], corr. Pn[2], f. 223r (che tuttavia si spiega anche come intervento congetturale). La scarsità degli interventi di questa mano non mi

[58] Cf. LOENERTZ, *Le panégyrique* [vd. n. 33], p. 95; J. IRIGOIN, *Les manuscrits grecs de Denys l'Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l'abbaye de Saint-Denis en France*, in Y. de ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Études Augustiniennes, *Série Antiquité*, 151, Paris, 1997, p. 23. Su questo codice cf. già P. LAUER, in *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France*, (1939-1940), p. 240.

[59] *Bibliothèque de l'École des chartes*, 40 (1879), p. 278 citato da L. DELISLE, *Traductions de textes grecs faites par des religieux de Saint-Denis au XIIè siècle*, in *Journal des savants*, 1900, p. 726 e 729; cf. anche IRIGOIN, *Les manuscrits grecs* [vd. n. 58], p. 23; LOENERTZ, *Le panégyrique* [vd. n. 33], pp. 95 e 105. La prefazione alla traduzione è pubblicata da DELISLE, *Traductions de textes grecs*, pp. 727-728; cf. anche D. NEBBIAI DALLA GUARDA, *La bibliothèque de l'Abbaye de Saint-Denis en France du IXe au XVIIIe siècle*, Éditions du CNRS, Paris 1985, p. 32.

permette la datazione; Od, che è copia di Pn, omette con Pn[1] οἰέσθω a 83, che invece è presente in Qb: col che si potrebbe pensare che Pn[2] ha agito dopo Od ma prima di Qb, ma non è argomento determinante, poiché lo scriba del manoscritto di Grossatesta potrebbe non aver trascritto la nota a margine, di lettura oggettivamente difficile.

Oh *Oxford, Bodleian Library, Holkham gr.* 25 (olim 91). Cartaceo, ff. 527, cm. 21 × 15, scrittura su una sola colonna (di 38 righe nei ff. 440-456) ad opera di diverse mani, sec. XVI; numerazione manuale moderna ad inchiostro nel mg. superiore destro; la numerazione non è tuttavia continua, mancano infatti i nn. 12-14, 55-59, 239-243, 265-275.

Data la presenza di descrizioni non è opportuno in questa sede catalogare le decina di testi agiografici contenuti in questo menologio. Il panegirico del Sincello occupa i ff. 440r-450v in corrispondenza del 3 ottobre.

[microfilm, giugno-luglio 2009]

BIBLIOGRAFIA: H. DELEHAYE, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae comitis de Leicester Holkhamiae in Anglia*, in *AB*, 25 (1906), pp. 464-472; *Bulletin des publications hagiographiques*, in *AB*, 48 (1930), pp. 196; S. DE'RICCI, *A Handlist of Mss. in the Library of the Earl of Leicester at Holkham Hall Abstracted from the Catalogue of William Roscoe and Frederic Madden and Annotated*, Oxford, 1932; EHRHARD, II, 1938; III, 1943; LOENERTZ, *Le panégyrique* [vd. n. 33], pp. 94s.

2.3. *I manoscritti secondari*

Od *Oxford, Bodleian Library, Canon. gr.* 97. Il manoscritto consta di 260 ff. pergamenacei in folio e risale al sec. XIII med., scrittura nitida e buono lo stato di conservazione.

Il manoscritto contiene il CD e, come appendice ad esso, i testi agiografici: il panegirico dionisiano di Michele Sincello (ff. 229v-253v) e la Passio Dionysii μετὰ μακαρίαν (ff. 253v-260v).

Il codice, come ha mostrato la Barbour, costituisce una copia di Pn (*Paris. gr.* 933), che fu realizzata a Parigi, con ogni probabilità proprio nello *scriptorium* legato all'Abbazia di Saint-Denis, durante gli anni del soggiorno parigino di Roberto Grossatesta.

[microfilm, marzo 2009]

BIBLIOGRAFIA: H. O. COXE (cur.), *Bodleian Library, Quarto Catalogues*. I. Greek Manuscripts. Reprinted with Corrections from the Edition of 1853, Oxford, 1969, coll. 91-92; R. BARBOUR, *A Manuscript of Ps. Dionysius Areopagita Copied for Robert Grosseteste*, in *The Bodleian Library Record*, 6/2 (1958), pp. 401-416; *SC* 58 bis, pp. 10-12; IRIGOIN, *Les manuscrits grecs* [vd. n. 58], pp. 24-29.

La dipendenza di Od da Pn risulta chiara anche dall'esame del testo del Panegirico di Michele Sincello:

Gli errori di Pn ricorrono anche in Od (solo gli esempi più evidenti): 83 οἰέσθω om. Pn[1] Od || 128-130 καὶ ῥητορείᾳ δοκοῦντας τῇ τῆς θεοκινήτου γλώττης αὐτοῦ προχεομένῃ θεοσοφίᾳ om. Pn Od || 142 τὸν τῶν: τὸν Pn Od || 234 οὐ σέβει] εὐσέβει Pn Od || 252 εἰ ante corr. om. Pn Od || 521 ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου om. Pn Od || 705-706 πρότερον — διαιρεθέντα om. Pn Od.

In alcuni casi Od parrebbe correggere errori di Pn, ma si tratta in realtà di soluzioni cui, nel XIII secolo, si poteva tranquillamente giungere per via congetturale: 137 τῷ] τὸ Pn, τῷ Od || 818 κεφαλαίῳ] κεφαλαίου Pn, κεφαλαίῳ Od || 903 ἠλαττοῦτο] ἠλαττοῦντο Pn, ἠλαττοῦτο Od || 943 καταφρονεῖται] καταφρονεῖτε Pn, καταφρονεῖται Od.

La testimonianza di Od in quanto derivata da un codice superstite non può essere considerata portatrice di tradizione e come tale non va presa in considerazione ai fini della ricostruzione del testo originario.

Qb *Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. gr*. 4-24, XV sec. Cartaceo, ff. I + 71 + I' (ma la prima carta di guardia è in effetti il primo foglio, non numerato, del primo fascicolo), cm. 22, 7 × 15, composizione di 9 quaternioni regolari numerati con lettere greche.

Il ms. contiene:

f. I, indice del codice, ad opera di Alexandre Petau; ff. 1r-53r: Michele Sincello, encomio di Dionigi Areopagita (*BHG* 556), *incipit* ed *explicit* regolari; ff. 56r-71r, Passio μετὰ μακαρίαν (*BHG* 554), *incipit* ed *explicit* regolari.

Copiato da Giorgio Ermonimo, appartenuto a G. Budé (la sua mano ai ff. 4r e 44r), secondo una congettura dell'Omont Qb sarebbe servito da fonte testuale per l'edizione di G. Tilmann; secondo Meyier il ms. sarebbe appartenuto a Paul Petau (la sigla "L 53" di f. 1r indicherebbe questo possessore) e quindi Alexandre Petau (questo possessore si evince dal catalogo superstite della sua collezione, *Voss. Lat*. Q 76, f. 26); chiaro invece il possesso del ms. da parte di Isaac Vossius, che lo avrebbe ottenuto forse da Cristina di Svezia; dopo di lui il cod. sarebbe entrato alla biblioteca universitaria di Leida, presso la quale risulta catalogato nel 1716.

[microfilm, dicembre 2009]

Bibliografia: Z. C. von Uffenbach, *Merkwürdige Reisen durch Niedersachsen, Holland und Engelland*, vol. III, Ulm, 1754, pp. 464ss.; H. Omont, *Nouveaux manuscrits grecs copiés à Paris par Georges Hermonyme*, in *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile de France*, 13 (1886), p. 112; C. van de Vorst – H. Delehaye (edd.), *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Germaniae,*

Belgii, Angliae, Bruxellis, 1913 (*SH*, 13), p. 247; LOENERTZ, *Le panégyrique* [vd. n. 33], pp. 94ss.; 105; K. A. DE MEYIER, *Codices Vossiani graeci et miscellanei* (*Bibliotheca Universitatis Leidensis, Codices Manuscripti*, 6), Lugduni Batavorum, 1955, pp. 127-128; K. A. DE MEYIER, *Paul en Alexandre Petau en de geschiedenis van hun handschriften*, Leiden, 1947, pp. 34; 40; 46; 50; 183; 199. Per Giorgio Ermonimo cf. E. GAMILLSCHEG – D. HARLFINGER, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 1/A, Wien, 1981 nr. 61, pp. 56-57; E. GAMILLSCHEG – D. HARLFINGER, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 2/A, Wien, 1989, nr. 80, pp. 50-51; E. GAMILLSCHEG – D. HARLFINGER – P. ELEUTERI, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 3/A, Wien, 1997, nr. 102, p. 57; M. P. KALATZI, Hermonymos. *A Study in Scribal, Literary and Teaching Activities in the Fifteenth and Ealry Sixteenth Century*, Atene, 2009.

Nei margini è attestata una seconda mano (Qb^2) che pare differente da quella di Giorgio Ermonimo, ma la ridottissima estensione dei suoi interventi non permette una presa di posizione sicura; essa si limita a annotazioni facilmente spiegabili come correzioni congetturali (talvolta erronee) e non pare attingere ad un altro filone di tradizione: 9 θεομένης Qb^1, θεωμένης Qb^2; 26 ἀπενέγκωμαι: ἀπενέγκομαι Qb^1, ἀπενέγκωμαι Qb^2; a f. 4r solo un σημείωσαι; 95 συντετμημένην: συντεμνημένην Qb^1; συντεκμημένην Qb^2.

Già intuita da Loenertz (*Le panégyrique* [vd. n. 33], p. 94), la derivazione di Qb da Pn può essere dimostrata con prove schiaccianti per il testo del panegirico di Sincello. Finita l'epoca della critica verbale, si ricordi soltanto che Qb omette due porzioni di testo ciascuna delle quali equivale ad un rigo esatto di Pn, laddove l'omoteleuto ha prodotto il saut du même au même: 599-600 προβάτου μὲν δορὰν ἔκτοθεν περιβεβλημένων om. Qb f. 48r, cf. Pn f. 233^r; 975-976 πρὸς τὸν — ὃν τρόπον om. Qb f. 48^r, cf. Pn f. 241^r.

Anche gli errori di Pn ritornano in Qb, si vedano i seguenti esempi: 118 οὐρανομήκης] οὐρανομήκη Pn Qb || 136-137 προσεχώρησεν — ᾑρέτισεν om. Pn Qb || 302 ψυχῇ] ψυχῇ τε Pn Qb || 339 ἀπαργμάτων] ἀπραγμάτων Pn, πραγμάτων Qb || 348 ὄντως] ὄντος Pn Qb || 423 μακαριωτάτην] μακαριώτητα τὴν Pn Qb || 497 διὰ om. Pn Qb || 521 ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου om. Pn Qb || 552 φοναῖς] ἐν τοῖς τοῦ φόνου χωρίοις add. in mg. Pn, ἐν τῷ φόνῳ χωρίοις in textu Qb || 580 νενοσηκὸς] νενοσηκὼς Pn Qb || 588 τῶν τε τυράννων] τῶν τε τυράννου Pn Qb || 696 κατεδάρθη] κατεκοιμήθη suprascripsit Pn^2, κατεκοιμήθη κατεδάρθη Qb || 705–706 πρότερον — διαιρεθέντα om. Pn Qb || 903 ἠλαττοῦτο] ἠλαττοῦντο Pn Qb || 996 δήμου θηριωδεστέρου ν] δῆμον θηριωδέστερον Pn Qb || 1103 θεοφίλῳ φρονήματι] θεῷ φιλοφρονήματι Pn Qb || 1116 κεκληρῶσθαι] κληρῶσθαι Pn Qb || 1127 ἐρηρεισμένον] ἐριρεισμένον Pn Qb.

Agli errori ereditati da Pn, Qb ne aggiunge di propri: 12 θεωνυμιῶν καὶ τῶν ἀπορρήτων om. Qb || 51 περιεστοιχισμένη] περιευτοιχισμένη Qb || 69 ἀφ' ὧν ἔστι] ἔτι Qb || 100 ἰδέαν] ἰδέων Qb || 104 ἐγκυκλίοις] ἐγκωμίοις Qb || 128 ὑπερακοντίζειν] ἀκοντίζειν Qb || 183 ὡς om. Qb || 228 αὐτῶν] αὐτὸν Qb || 258

ἐπεγέγραπτο] ἐπιγέγραπτο Qb || 260 οὗτος ὁ θαυμασιώτατος ἀνήρ om. Qb || 407 ὄντως] ὄντος Qb || 453 διϊσταμένας om. Qb || 470 ἀφεῖσα] ἀφιεῖσα Qb || 486 ἀλήθειαν om. Qb || 501 διασῴζοντα] διασῴζονται Qb || 520 ἐλθὼν] ἐλθὼν ὑπὲρ οὐσίαν ἀληθῶς ἐλθὼν Qb || 615 κομῶσιν] κοσμῶσιν Qb || 689 ὑπερεύξασθαι] εὔξασθαι Qb || 751 πλάνης om. Qb || 823 Τραιανοῦ om. Qb || 864 ἐνεργείᾳ] συνεργείᾳ Qb || 915 θεῶν] θείων Qb || 926 τε om. Qb || 960 ἀκηράτοις] ἀκράτοις Qb || 1126 δεδομημένον] δεδομένου Qb.

Già l'Omont e sulla sua scia il Loenertz avevano identificato in Qb il modello dell'edizione di Tilmann;[60] ma la derivazione del testo di Tilmann da quello di Qb non è possibile, quantomeno non in maniera esclusiva: in particolare alcune porzioni di testo sono omesse da Qb ma non dall'edizione a stampa, il che significa che Tilmann aveva a disposizione almeno un'altra fonte testuale: cf. le omissioni di 12; 260; 599-600.

2.4. *Manoscritti non utilizzati e non utilizzabili*

Sul sito di pinakes dell'IRHT trovo la segnatura del *cod. Hagion Oros, Monè Iberon* 381 (Lambros 4501), XV sec., ff. 87v-89v come testimone del testo del nostro panegirico di Sincello. Ottenute le riproduzioni gentilmente fornitemi dal *Patriarchal Institute for Patristic Studies* di Tessalonica, scopro che il testo contenuto sotto questa segnatura e questa indicazione di fogli non ha nulla a che fare col panegirico di Michele Sincello, ed il testo del codice corrisponde a quello che era stato identificato da P. Lambros.[61]

Dalla medesima banca dati apprendo dell'esistenza di un ulteriore testimone manoscritto, *Hagion Oros, Sketè Kausokalubion, Kyriakon* 86, XX sec., pp. 135-166; questo testimone mi è rimasto inaccessibile fino alla fase definitiva del lavoro, e d'altro canto, considerata la sua cronologia, credo questo testimone si possa ignorare senza grandi perdite ai fini della costituzione del testo.

2.5. *I rapporti fra i testimoni portatori di tradizione*

2.5.1. La famiglia α

Una serie di errori, che a nostro parere debbono avere valore congiuntivo, caratterizza una prima famiglia, che di seguito chiameremo α, come derivata

[60] Cf. H. Omont, *Nouveaux manuscrits grecs copiés à Paris par Georges Hermonyme*, in *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile de France*, 13 (1886); Loenertz *Le panégyrique* [vd. n. 33], pp. 94-95.

[61] Cf. Sp. P. Lambros, *Catalogue of Greek Manuscripts on Mount Athos*, Cambridge, 1895, p. 104.

dallo stesso subarchetipo, da indicarsi con la stessa sigla.[62] A questa famiglia appartengono Jb e Me. Si osservino gli esempi seguenti:

64 διαιτητήριον] διαιτήριον Jb Me[1] ‖ 108-109 τοῖς τῆς Παλλάδος — σεβάσμασι καὶ om. Jb Me ‖ 311 τὴν] τὴν γῆν Me; γῆν Jb[1] ‖ 658 ἀφεὶς] ἀφῆς Jb Me.

Jb e Me non possono tuttavia essere legati da un rapporto di derivazione diretta dell'uno dall'altro: a che Jb sia copia di Me osta in maniera proibitiva la datazione dei manoscritti; e del resto anche dal punto di vista del testo Jb non può derivare da Me, poiché non ne condivide la lunga lacuna che, evidentemente senza guasto materiale, ne mutila il testo (400 τοῖς τὸ φῶς — 597 θραύειν αὐτὴν θεὸν, cf. sopra).

Anche il rapporto inverso, ossia la filiazione di Me da Jb può essere esclusa con sicurezza in virtù di una serie di errori significativi, fra i quali una lacuna, che caratterizzano Jb ma non trovano riscontro in Me. Si vedano gli esempi che seguono:

9 πάντα] πάντων Jb ‖ 462 προϊόντος] προσιόντος Jb ‖ 559 μεθ' ἧς] μὴ δι' ἧς Jb ‖ 751 γὰρ om. Jb ‖ 820-821 ὁ ἐμὸς — Ἰγνάτιος om. Jb.

Se ne dovrà dedurre che Jb e Me sono da considerarsi codici fratelli derivati dal comune subarchetipo α.

2.5.2. La famiglia β

Gli altri due testimoni di tradizione sono dal canto loro accomunati da una serie di errori congiuntivi che li identificano come membri della famiglia β. Si vedano gli esempi che seguono:

42 μεταθέσεως διά τε πολιτείας om. Oh Pn ‖ 128-130 καὶ ῥητορείᾳ — θεοσοφίᾳ om. Oh Pn ‖ 136-137 ἠθέτησε — ᾑρέτισεν om. Oh Pn ‖ 201 τόδε om. Oh Pn ‖ 224-225 καὶ τῇ κτίσει — λατρευόντων om. Oh Pn ‖ 302 ἀχράντων om. Oh Pn ‖ 304 φύσεσι — δυσὶ om. Oh Pn ‖ 335 παντοίοις — τοῖς τε] τοῖς Oh Pn ‖ 339 ἀπαργμάτων] πραγμάτων Oh; ἀπραγμάτων Pn ‖ 348 ὄντως] ὄντος Oh Pn ‖ 360 φυγάδα] φυγαδευτήν Oh Pn ‖ 423 μακαριωτάτην] μακαριότητα τὴν Oh; μακαριώτητα τὴν Pn ‖ 446 τῶν ὅλων] τῶν ὅλων δημιουργὸν Oh Pn ‖ 487 προσακτέον] προακτέον Oh Pn ‖ 569 ἐπανασταίη] ἐπανίσταται Oh Pn ‖ 866 γενναίως om. Oh Pn ‖ L'omissione della lunga sezione inedita che fa seguito a 1013 accomuna i due manoscritti.

Anche in questo caso tuttavia si può escludere il caso di una interdipendenza diretta fra Pn e Oh. Che il primo non possa essere copia del secondo è garantito dall'evidenza della datazione dei manoscritti.

[62] Nella ricostruzione dello stemma codicum le mie conclusioni non coincidono con quelle di FOERSTEL, *L'Éloge de Denys l'Aréopagite* [vd. n. 55]: secondo lo studioso francese da Jb deriverebbero sia Me sia Pn.

D'altro canto, la presenza in Pn di errori che non trovano riscontro in Oh ci permette di escludere la discendenza del secondo dal primo. Si vedano gli esempi che seguono:

79 ἐλλογιμότητος] ἐλλογιότητος Pn || 302 ψυχῇ] ψυχῇ τε Pn || 497 διὰ om. Pn || 521 ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου om. Pn || 528 ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος] ἄνθρωπον ἄνθρωπος Pn; ἀνθρώπων ἄνθρωποι Oh || 588 τῶν τε τυράννων] τῶν τε τυράννου Pn; τοῦ τε τυράννου Oh || 705-706 πρότερον — διαιρεθέντα om. Pn || 943 καταφρονεῖται] καταφρονεῖτε Pn || 1116 κεκληρῶσθαι] κληρῶσθαι Pn.

2.5.3. L'editio princeps

La prima edizione del testo del panegirico di Sincello uscì a Parigi nel 1547 per le cure di Godefroid Tilmann, monaco professo della certosa di Parigi. Loenertz aveva identificato in Qb il modello del testo greco che Tilmann avrebbe tenuto sotto gli occhi.[63] In effetti in alcuni casi il testo dell'edizione Ti pare legato ad errori di Qb o si spiega con esso, sì che, specie in un caso (339-340) Qb sembra aver fornito una prima base su cui il monaco parigino ha allestito il proprio testo. Anche qui solo gli esempi più interessanti:

615 κομῶσι] κοσμῶσι Qb Ti || 696 ἐντήξας] τήξας Qb Ti || 709 τὸν Ἰησοῦν om. Ti Qb || Fenomeno determinante è quello di 339-340 καὶ τὸν αὐτόθι — ἐμπιστεύεται omesso da Ti e che corrisponde ad una riga esatta di Qb f. 17r.

L'utilizzo di Qb tuttavia non basta per spiegare il testo che si legge nell'edizione parigina. La presenza di lacune in Qb di cui non si trova traccia nella stampa è argomento sufficiente ad escludere l'utilizzo esclusivo del vossiano da parte dell'editore certosino, che deve poi aver collazionato il testo di Qb con quello di altri testimoni:

12 θεωνυμιῶν καὶ τῶν ἀπορρήτων om. Qb, praebet Ti || 260 διεξιόντος om. Qb, praebet Ti || 260 οὗτος ὁ θαυμασιώτατος ἀνὴρ om. Qb, praebet Ti || 599 καὶ προβάτου μὲν — περιβεβλημένων om. Qb, praebet Ti.

Ammesso che l'esemplare utilizzato da Tilmann per integrare il testo di Qb fosse unico, non pare ad ogni caso che egli abbia avuto accesso ad un ramo di tradizione diverso da quello della famiglia β; gli errori caratteristici di questo ramo della tradizione inficiano infatti anche il testo dell'edizione (si esaminano le lacune in senso privilegiato):

42 μεταθέσεως διά τε πολιτείας om. Oh Pn Qb Ti v || 136-137 ἠθέτησε — ᾑρέτισεν om. Oh Pn Qb Ti v || 224-225 καὶ τῇ κτίσει — λατρευόντων om. Oh Pn Qb Ti v || 304 φύσεσι — δυσὶ om. Oh Pn Qb Ti v || 670 κατὰ — ἐτύπτησε καὶ om. Oh Pn Qb Ti v || 932-933 ἀδιαιρέτως καὶ συναπτομέναις om. Oh Pn Qb Ti v

[63] Loenertz, *Le panégyrique* [vd. n. 33], p. 95.

L'identificazione della fonte con cui Tilmann avrebbe sanato le lacune ed altri errori che colpiscono il testo di Qb non mi è ancora possibile, e d'altronde resta soltanto un'ipotesi quella per cui questa fonte sarebbe unica e ancora superstite. Nell'*errata corrige* in calce alla stampa (p. 43) l'editore precisa: "excuso libello, haec nacti codicem antiquissimum ab eo quo usi eramus diversa reperimus". Sorge tuttavia il dubbio che tutte le correzioni della lista derivino veramente da un *codex antiquissimus*; in alcuni casi pare che a fine volume l'editore corregga solo dei semplici errori di stampa:

185 σωτηρίας σου ἐποιήσαμεν] σωτηρίας σου ὃ ἐποιήσας Ti, corr. Ti^{ec} || 324 ἀνατάσεως] ἀναστάσεως Ti Me, corr. Ti^{ec} || 674 ἀντέγραψεν] μετέγραψεν Ti, corr. Ti^{ec}.

Naturalmente viene spontanea l'ipotesi che il *codex antiquissimus* di cui Tilmann si sarebbe avvalso sia Pn, allora conservato proprio a Parigi e probabilmente ancora a Saint Denys. E in effetti alcune varianti che si trovano nella lista dei *corrigenda* sembrano derivare da collazione di un testimone che potrebbe in teoria essere identificato con Pn:

339-340 καὶ τὸν αὐτόθι — ἐμπιστεύεται om. Ti, add. Ti^{ec}, l'integrazione non può derivare da Qb, che omette λαόν || 781 ἔκφανσιν Ti] ἔμφασιν Pn Ti^{ec}, ma le lezione è erronea: quindi Ti^{ec} ha inserito un errore sulla base della collazione di Pn.

Ad ogni modo, anche il solo Pn non basta per spiegare tutte le varianti testuali che caratterizzano Ti. Per quanto possa sembrare strano, e per quanto poco la cosa corrisponda al *codex antiquissimus* cui si fa cenno nell'*errata corrige*, in diversi punti l'edizione a stampa presenta lezioni che la accomunano a Oh. Si osservino i casi seguenti:

238 ὁρίζονται Pn Qb] ὁρίζωνται Oh Ti || 287 λόγος Pn Qb] λόγος τοῦ θεοῦ Oh Ti || 696 ἐντήξας Pn] τήξας Qb Ti, ἐκτήξας Oh Ti^{ec} || 1111 φοιτητῶν Pn Qb] συμφοιτητῶν Oh Ti.

Quindi Tilmann potrebbe avere avuto accesso anche ad un testimone affine a Oh o forse anche a Oh stesso (bisognerebbe tuttavia interpretare il *codex antiquissimus* come un vezzo da parte dell'editore), il che permetterebbe di spiegare questi errori comuni che difficilmente possono essere interamente frutto di sbagliati interventi congetturali dell'editore.

In altri casi, vuoi per errori di stampa vuoi per congetture più o meno felici, il testo parigino si allontana dalla tradizione rappresentata dai codici. In questi casi esso non è sempre seguita da v, il che permette di constatare la relativa indipendenza dell'edizione del Cordier rispetto al testo della *princeps*. Si osservino i casi di seguito:

36 διολλυμένων Pn Qb] διαλυομένων Ti v || 51 περιεστοιχισμένη Pn] περιευτοιχισμένη Qb, περιτετοιχισμένη Ti, περιεστοιχισμένη v || 97

εὐκλεέστατος Pn Qb] εὐσεβέστατος Ti, εὐκλεέστατος Ti^ec v ‖ 162 θεοφθέγκτου Pn Qb] θεοφθέγγου Ti, θεοφθέγκτου v ‖ 467 μετρεῖν βουλομένῳ τὴν ἄβυσσον Pn Qb] βουλομένῳ τὴν ἄβυσσον ἐξαντλᾶν Ti, corr. Ti^ec v ‖ 580 ἢ νενοσηκὸς] ἢ νενοσηκὼς Pn Qb, καὶ νενοσηκὸς Ti, ἢ νενοσηκὸς v ‖ 599 προβάτου] om. Qb, προβάτων Ti, προβάτου v. In un punto tuttavia v eredita dalla *princeps* un errore, che pure è segnalato nell'errata corrige: 361 πολέμων codd.] πολεμίων Ti v, correxit Ti^ec.

Concludendo, l'edizione Ti deriva dal manoscritto vossiano la base del proprio testo, su cui tuttavia l'editore interviene, per lo più *ope codicum*, attingendo a testimoni della famiglia β. È probabile in questo senso che nel testo della *princeps* siano confluite anche lezioni di Pn, ma questa fonte testuale non basta a spiegarne le lezioni, e bisognerà pensare che l'editore abbia avuto a sua disposizione anche lezioni di Oh o provenienti da un manoscritto affine ora perduto. La supposizione dell'esistenza di altri manoscritti del nostro testo, differenti da quelli conosciuti e ora perduti non è poi peregrina, ed è anzi resa necessaria dalla presenza di varianti marginali su differenti testimoni (cf. 83) che debbono derivare da testimoni del testo oggi non più conservati.

2.5.4. Ci fu un archetipo?

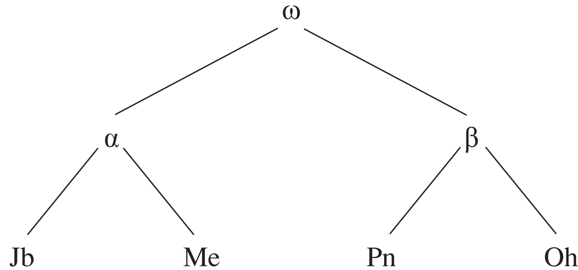
La proposta da noi avanzata di classificare i testimoni manoscritti in due famiglie pone la questione ulteriore: derivano i due subarchetipi da un archetipo? Ovvero, ci sono errori palmari comuni a tutti i testimoni di tradizione che si sono esaminati per la costituzione del testo? La difficoltà è determinata, in questo caso, dal fatto che il nostro è il primo testo critico che sia mai stato preparato a nostra conoscenza, e chi stabilisce la presenza di errori da archetipo è naturalmente soggetto alla tentazione di far passare per certi gli errori che egli corregge per congettura. I casi che seguono (solo i più rilevanti) mi paiono comunque tuttosommato sicuri:

46 οὐρανίοις [ἀγγελικοῖς] seclusi ‖ 323 καὶ πανουργότατον πολεμήτορα seclusi ‖ 916 γοητεύμασι seclusi] γοητεύμασί τε v ‖ 996 δήμου θηριωδεστέρου v] δῆμον θηριωδέστερον Pn; δήμων θηριωδέστερον Me; δήμου θηριωδεστάτου Oh; num δήμων θηριωδεστέρων aut δημίων θηριωδεστέρων corrigendum? ‖ 1123 il nesso κόλπος ἱέρειος non dà senso, tanto che Loenertz (*Le panégyrique* [vd. n. 33], p. 102) voleva correggere ὄρειος, mentre preferirei ἀρούρης o ἀρουραῖος, cf. 155-156 ἀρούρης, τῆς τὸν ζωτικὸν ἐγκολπωσαμένης σπόρον; in ogni caso il testo tradito non è accettabile.

Si tratta nei primi tre casi di interpolazioni a mio avviso palmari; a 1123, in qualunque modo si voglia poi correggere, l'errore fu riconosciuto già da Loenertz, e la sua entità rimane sicura.

La presenza di questi fenomeni autorizza a mio parere a postulare la presenza di questi errori, presenti in tutti i testimoni della tradizione manoscritta, nella copia da cui tutti i manoscritti superstiti derivano, vale a dire nell'archetipo,

che indicheremo con la sigla abituale ω. La rappresentazione grafica della genealogia dei manoscritti sarà quella che segue:



2.5.5 Criteri generali di edizione

Per ragioni di brevità e leggibilità l'apparato critico in calce al testo è di norma negativo e non registra varianti meramente grafiche, come i numerosi iotacismi presenti nei manoscritti o l'uso improprio del ν efelcistico. Si è anche tenuto conto della tradizione indiretta del testo – principalmente la Suda – le cui attestazioni sono parimenti registrate nell'apparato critico. A scanso di ulteriori complicazioni tipografiche, i pochi casi in cui i manoscritti vengono meno a seguito di guasto materiale sono registrati nell'apparato critico e non in una sede separata.

Pietro Podolak
Dipartimento di Filologia Letteratura e Linguistica
Università di Pisa
pietropodolak@gmail.com

Summary

According to a legend attested up till the 19th century, Dionysius the Areopagite is not just a disciple of St Paul and the author of the *Corpus Dionysiacum*, but also the apostle of the Gauls, the first bishop of Paris and a cephalophore martyr. Such multiple identity is the result of a long and interesting process of stratification of different elements arising from a wrong identification. The article aims to reconstruct the diffusion in the East of the legend of Dionysius as it is elaborated in the West between 820 and 830. For this purpose, the Latin passions *Gloriosae* (*BHL* 2171), and *Post beatam et gloriosam* (*BHL* 2178) are taken into account, as well as the latter's Greek translation *Μετὰ μακαρίαν καὶ ἐνδοξοτάτην* (*BHG* 554) and the *Panegyric* by Michael the Synkellos (*BHG* 556). Synkellos' *Panegyric* is edited here for the first time since the *editio princeps* by Godefroid Tilmann (Paris 1547), viz. in a critical edition based on the complete collation and genealogic study of the manuscript tradition, supplied with an introduction that aims to elucidate all the problems concerning chronology, composition and sources of the text.

CONSPECTUS SIGLORUM

FAMILIA α =
Jb = *Patmos, Monè Iohannou tou Theologou, cod.* 52, X saec., ff. 149^{r}-150^{v}; ff. 159^{r}-181^{v}.
Me = *Messina, Biblioteca Regionale Universitaria, San Salvatore* 15, saec. XII ante med., ff. 6^{r}-28^{r}.

FAMILIA β =
Oh = *Oxford, Bodleian Library, Holkham gr.* 25 (= 91), XVI saec., ff. 440^{r}-450^{v}.
Pn = *Parisinus gr.* 933, X saec. inc., ff. 220^{r}-243^{v}; Pn^{2}: saec. XIV.

UTPOTE DESCRIPTI IN APPARATU NON CITANTUR
Od = *Oxford, Bodleian Library Canon. gr.* 97, XIII saec. med., ff. 229^{v}-253^{v}.
Qb = *Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Voss. gr.* 4-24, XV saec., ff. 1^{r}-53^{r}.

EDITIO IMPRESSA
v = *Patrologiae Graecae cursus completus accurante J.P. Migne*, vol. 4, Paris 1857, coll. 617-668.

Μιχαὴλ συγκέλλου Ἱεροσολύμων

Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην

617 a Οὐράνιον ὄντως καὶ θείαν ἔδει παρεῖναι γλῶτταν τῶν θεοπέμπτων καὶ
πυρίνων γλωττῶν ἐκείνων, οἷαι τοῖς αὐτόπταις τοῦ λόγου καὶ ὑπηρέταις
διανενέμηνται, καὶ φωνὴν ἀγγελικὴν τῷ ἐγκωμιάζειν ἐθέλοντι Διονύσιον
τὸν θεοφάντορα, τὸν τῆς πάντα θεωμένης καὶ ἀγαθότητι παντελεῖ πάντα
περιθεούσης καὶ συνεχούσης θεότητος τῆς ἐν τῇ ὑπερουσίῳ καὶ ὑπερθέῳ
καὶ ὑπεραγάθῳ τριάδι προσκυνουμένης καὶ λατρευομένης ὑμνήτορα· τὸν
τῶν θεωνυμιῶν καὶ τῶν ἀπορρήτων θεϊκῶν μυστηρίων θεολογώτατον
ὑφηγήτορα· τὸν τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας ἐξηγητὴν καὶ τῶν οὐρανίων
νοερῶν στρατευμάτων ἐπαινέτην καὶ διακοσμήτορα καὶ τὸν τῶν
ἐκκλησιαστικῶν διακοσμήσεων ἱεραρχικῆς τε προηγεσίας καὶ
ἱεροτελεστίας καὶ τελεταρχίας καὶ πάσης χριστιανῶν θεοσοφίας καὶ
b ὡραιότητος μύστην καὶ μυσταγωγὸν καὶ ἐκφάντορα· τὸν διὰ καθαρότητα
βίου καὶ παντοίας ἀρετῆς τελειότητα πρὸς Παύλου τοῦ θεσπεσίου τῶν
ὀφθέντων αὐτῷ καὶ ἐνηχηθέντων εἰς τρίτον οὐρανὸν ἁρπαγέντι θεαμάτων
καὶ ἀκουσμάτων ἐμπεπιστευμένον τὴν μύησιν· τὸν τοῦ ἀποστολικοῦ χοροῦ
συνηλικιώτην καὶ συνόμιλον καὶ κατὰ τοὺς ἱεροὺς ἀγῶνας ἐφάμιλλον· τὸν
ἐν ἱεράρχαις πανιερώτατον, καὶ ἐν μάρτυσι λαμπρότατον καὶ ἐν θεολόγοις
θεοσοφώτατον καὶ ἐν διδασκάλοις φωτιστικώτατον. Ὅθεν, ὦ θεῖον
ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον καὶ θεόλεκτον σύστημα, δέδοικα μὴ, τοῖς τοῦ
τοιούτου μεγάλου φωστῆρος ἐγχειρῶν ἐγκωμίοις, θράσους γραφὴν
ἀπενέγκωμαι· οὐδὲ γὰρ ἄν, εἰ πᾶσαι συνέλθοιεν ὁμοῦ αἱ τῶν πώποτε
c γεγονότων ῥητόρων εὐγλωττίαι, δύναιντο τῆς ἀκρότητος ἐφικέσθαι τῶν
κατ᾽ ἀξίαν ἐπαίνων τοῦ εὐφημουμένου θεορρήμονος, μήτιγε τὸ τῆς ἐμῆς
διανοίας περὶ τοὺς λόγους ἀδρανές. Ἀλλ᾽ οὖν τῇ προτροπῇ τῆς ὑμετέρας
ἀγάπης καὶ πίστεως εἴκων, τῷ θεῷ καὶ τῷ ἁγίῳ καὶ ὑμῖν προσοίσω τὸ κατὰ
δύναμιν· καὶ γὰρ εἰ ἡττηθείην τῶν προσηκόντων ἐγκωμίων τοῖς τοῦ
620 a ἐγκωμιαζομένου πλεονεκτήμασι καὶ προτερήμασι καὶ ἀριστεύμασι, χαίρω

7–8 τοῖς…διανενέμηνται] cf. Luc. 1, 2 **9–10** πάντα…συνεχούσης] cf. DN 12, 2, p. 225, 1-2 **10–11** ἐν…τριάδι] cf. MT 1, 1, p. 142, 1 **18–19** Παύλου…ἁρπαγέντι] cf. II Cor. 12, 2

1 συγκέλλου] συγκέλλου καὶ πρεσβυτέρου Pn; συγγέλου καὶ πρεσβυτέρου Oh; συγγέλου v; **3** τὸν Ἀρεοπαγίτην] om. Pn v **6** Οὐράνιον] οὐρανίαν Oh Pn **7–8** τοῖς…διανενέμηνται] madore deletum Jb **8** διανενέμηνται] διανέμηται ante corr. Me **9** πάντα] πάντων Jb | καὶ] om. Me **10** τῆς…ὑπερουσίῳ] madore deletum Jb **15** διακοσμήσεων] om. Me | τε] τε καὶ Oh **20** ἐμπεπιστευμένον] ἐμπεπιστευμένων Me **23** θεοσοφώτατον] σοφώτατον Oh **28** θεορρήμονος] θεορήμονος Jb Pn **31** εἰ] om. Jb Me

λίαν ἡττώμενος· οὐ γὰρ ἐλάττωμα τῷ ἐπαινουμένῳ τὸ τοῦ ἐπαινοῦντος ἐν
ταῖς τῆς ἐγκωμιαστικῆς φράσεως ἁρμονίαις ἥττημα. Πόθεν τοιγαροῦν τῆς
εὐφημίας ἀπάρξομαι; Τοῖς θεσμοῖς τῶν ῥητορικῶν ἐγκωμίων χρήσομαι, ἐκ
τῶν χαμαὶ ἐρχομένων καὶ διολλυμένων καὶ ἄλλοθεν ἄλλῃ μεταπιπτόντων
καὶ φθειρομένων — γένους φημὶ καὶ πατρίδος καὶ πλούτου καὶ κοσμικῆς
δόξης καὶ φαντασίας — τῷ τούτων ἁπάντων ὑψηλοτέρῳ καὶ κρείττονι
κλέους εὐπαροίστου, καὶ καυχήσεως ἀνθρωπίνης ὑποθέσεις ἐρανιζόμενος;
Ἢ μᾶλλον ἀπὸ τῶν ἀφθίτων καὶ ὡς ἀληθῶς μακαρίων καὶ διαιωνιζόντων
b αὐχημάτων, ἃ διὰ τῆς εἰς Χριστὸν τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἀπὸ τῆς εἰδωλικῆς
θρησκείας μεταθέσεως διά τε πολιτείας ἀρίστης καὶ εὐτροπίας καὶ
εὐαγγελικῆς ἀγωγῆς καὶ ἀθλητικῆς ἀγωνίας ἤρατο; Τί γὰρ εἰς εὔκλειαν
ἀληθῆ συνεισοίσει γενεαλογία γονέων χαμερπῶν καὶ περὶ τὴν ἰλὺν
ἰλυσπωμένων καὶ μάλιστα δεισιδαιμόνων τῷ τῆς υἱοθεσίας τοῦ
παμβασιλέως θεοῦ κατηξιωμένῳ καὶ τοῖς οὐρανίοις συνηριθμημένῳ
τάγμασι καὶ τοῖς περὶ Πέτρον καὶ Παῦλον θεοκήρυξιν ἅμα τὴν ἱεραρχικὴν
καὶ ἀποστολικὴν περικειμένῳ φαιδρότητα καὶ τῆς μακαρτάτης γενεᾶς
ἐκείνης γεγενημένῳ καὶ τῷ τοῦ μαρτυρίου συνεστεμμένῳ διαδήματι; Ἢ
τίνα περιφάνειαν πατρὶς ἱππήλατος, καὶ μηλοτρόφος, καὶ πεδίοις καὶ ὄρεσι
καὶ νάπαις καὶ φάραγξι περιεστοιχισμένη, καὶ λειμῶσι καὶ ἄλσεσι καὶ
c παντοδαποῖς δένδροις καὶ φυτοῖς πεπυκνωμένη, καὶ θαλαττίοις λιμέσι
περικυκλουμένη, καὶ ποταμοῖς καὶ πηγαῖς καὶ λίμναις περιρρεομένη, καὶ
μεγέθει καὶ καλλονῇ κτισμάτων κεκαλλωπισμένη, καὶ τῶν δειμαμένων τοὺς
τύμβους θαῦμα τοῖς παριοῦσι προβαλλομένη παρέξεται τῷ τὴν ἄνω
Ἱερουσαλὴμ πόλιν κεκτημένῳ, ἧς ἐν χειρὶ κυρίου τὰ τείχη ἐζωγράφηται καὶ
ἔνθα πάντων εὐφραινομένων ἡ κατοικία ἦχός τε ἑορταζόντων καὶ φωνὴ
ἀγαλλιάσεως; Πλήν, εἰ καὶ ἡμῖν ἐν προοιμίοις ταυτὶ λέλεκται, τὸν
παμμακάριστον κρίνουσι τῶν ὑπερκοσμίων εἶναί τινα καὶ τῶν γηΐνων
ἀνῳκισμένων· ἀλλ᾽ οὔτε γεννητόρων ἀσήμων τις ἦν, οὔτε τὴν ἐνεγκαμένην
εἶχεν ἀφανῆ, οὔτε μὴν ἄστεος εὐτελοῦς ὑπῆρχε πολίτης. Ποῖον γὰρ τῆς
d οἰκουμένης μέρος οὐκ ἀκηκόει τὸ τῆς Ἑλλάδος περιφανές; Ἢ τίς τὰς
Ἀθήνας ἀγνοεῖ, τὸ τῆς Ἑλλάδος εὖχος, τὸ περίπυστον καὶ παναοίδιμον
ἄστυ, τὸ τῶν φιλοσόφων διαιτητήριον καὶ τῶν ἐπὶ λόγῳ μέγα βοωμένων
γυμναστήριόν τε καὶ παιδευτήριον ὅθεν Διονύσιος οὗτος ὡρμᾶτο καὶ οὗ
διασημότατος προηγέτης καὶ τῶν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ δικαστῶν ἐχρημάτιζε

55–56 τὴν…ἐζωγράφηται] cf. Apoc. 21, 14

35 ἀπάρξομαι] ἄρξομαι Oh Pn **36** διολλυμένων] διαλυομένων v **40** μᾶλλον…ὡς] madore deletum Jb **42** μεταθέσεως…πολιτείας] om. Oh Pn v | καὶ[1]] om. Oh v **46** οὐρανίοις] οὐρανίοις ἀγγελικοῖς codd. v, ἀγγελικοῖς seclusi **48** μακαρτάτης] μακαριωτάτης Oh Pn **54** καὶ[1]…κτισμάτων] om. v **60** ἀνῳκισμένων·] ἀπῳκισμένων v **64** διαιτητήριον] διαιτήριον Jb Me[1]

προὔχων καὶ πρόκριτος, ὧν τὸ τοῦ γένους περίοπτον καὶ μεγαλόδοξον τοῖς
τῶν Ἀτθίδων συγγραφεῦσι, Ἀνδροτίωνι καὶ Φιλοχόρῳ, κατὰ πλάτος
ἱστόρηται; Ἀφ᾽ ὧν ἔστι τεκμήρασθαι καὶ τὸ τῶν προγόνων αὐτοῦ πρωτεῖον
καὶ ἔντιμον καὶ διαβόητον· οὐ γὰρ ἂν παρ᾽ Ἀθηναίοις τοῖς ἀγερώχοις εἰς
621 a ἀρχὴν προῆκτο τοσαύτην, εἰ μὴ πρὸς τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ τῶν φρενῶν
εὐκοσμίᾳ, σωφροσύνῃ τε καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνδρείᾳ καὶ τῇ περιβλέπτῳ
τοῦ γένους ὑπεροχῇ κατηγλάϊστο· τῷ γὰρ Λουκᾶν τὸν φιλαληθέστατον καὶ
σοφώτατον ἐν τῇ τῶν ἀποστολικῶν πράξεων ἁγίᾳ καὶ πανσόφῳ συγγραφῇ
περὶ τῶν Ἀθήνῃσι πεπιστευκότων διὰ τῆς κατὰ τὸν Ἄρειον πάγον
θεοπνεύστου τοῦ μακαρίου Παύλου διδαχῆς καὶ δημηγορίας διηγούμενον,
φάναι κατ᾽ ἐξοχῆς τρόπον· *Ἐν οἷς ἦν καὶ Διονύσιος ὁ ἀρεοπαγίτης*, ἐναργῶς
τὸ τοῦ νοεροῦ τοῦδε λαμπτῆρος κατά τε γένους ἐπισημότητα καὶ κατ᾽
ἀρετῆς καὶ γνώσεως καὶ σοφίας καὶ ἐλλογιμότητος περιουσίαν ὑπερφερὲς
ἀποδείκνυται. Οὐ γὰρ εἴρηκεν· "Ἐν οἷς ἦν ἀνὴρ ὀνόματι Διονύσιος", ὡς εἴ
b τινος εἵνεκεν ἀδήλου, ἀλλ᾽ *Ἐν οἷς ἦν καὶ Διονύσιος ὁ ἀρεοπαγίτης*,
ὑποφαίνων ἐντεῦθεν ἐν στόμασιν ἁπάντων ᾄδεσθαι τὸν ἄνδρα καὶ
ὀνομαστότατον εἶναι. Καὶ μή τις μὴ μέγα συντελεῖν οἰέσθω εἰς τὸν τοῦ
λόγου σκοπὸν ταυτηνὶ τὴν ἱερὰν βραχυλογίαν· εἰ γὰρ καὶ βραχὺς ὁ λόγος,
ἀλλὰ πολὺς ὁ παρ᾽ αὐτοῦ βρύων εἰς εὐφημίαν τούτου τοῦ θαυμαζομένου
πλοῦτος. Οὕτω γὰρ Μωϋσῆς ὁ θεόπτης ἔν τινι τῆς κοσμογενείας ῥητῷ
συντομωτάτῳ Μελχισεδὲκ ἀπομνημονεύσας τοῦ τὴν καθ᾽ ἡμᾶς
πνευματικὴν ἱερωσύνην προτυπώσαντος, μήτε τίνων γονέων υἱὸς ἐγεγόνει,
μηδ᾽ ὁπόθεν ὥρμητο διασημηνάμενος, ὡς ἐν ἀθανάτῳ στήλῃ τὴν ἐκείνου
μνήμην ταῖς μετέπειτα γενεαῖς διαιωνιζόντως εὐφημουμένην καταλέλοιπε.
c Δεῦρο δὴ οὖν αὐτός, ὦ τῆς παγκοσμίου σωτηρίας καὶ χαρᾶς εὐαγγελιστά,
καὶ τῆς ἀφράστου τοῦ θεοῦ λόγου σαρκώσεως μεγαλοκήρυξ, καὶ τῶν θείων
αὐτοῦ σημείων καὶ μεγαλείων ῥῆτορ ἀψευδέστατε καὶ τῶν εὐαγγελιστῶν
διεξοδικώτατε, Λουκᾶ παμμακάριστε, δεῦρο φράσον ἡμῖν, τίς οὗτος ὁ
Διονύσιος καὶ ποῖος, καὶ τὴν πλεῖστα συντετμημένην σου ἱερολογίαν καθ᾽
ἣν τουτονὶ τὸν ἱεροφάντην προήγαγες, ἐξάπλωσον. Οὗτός ἐστι, φησίν, ὁ
τῶν καθ᾽ Ἑλλάδα λογάδων καὶ εὐπατριδῶν εὐκλεέστατος, καὶ τῆς
Ἀρεοπαγίτιδος βουλῆς ἐξοχώτατος, οὐ μὴν τοσοῦτον ἐκ τῆς ἀξίας

68 Ἀνδροτίωνι…Φιλοχόρῳ] Ioh. Scyth. *Prol.*, p. 100, 3-8 Suchla; cf. Fr.Gr.Hist. 324 F 3-4; 328 F 20 **77** Ἐν…ἀρεοπαγίτης] Act. 17, 34 **86–87** ἔν…συντομωτάτῳ] cf. Gen. 14, 18; cf. Ps. 109, 4; Hebr. 7, 1

69 ἔστι] ἔστι τε καὶ Oh Pn **72** ἀνδρείᾳ] ἀνδρίᾳ Oh Pn **73** τοῦ…κατηγλάϊστο] madore deletum Jb **75** τὸν…πάγον] madore deletum Jb **79** ἐλλογιμότητος] ἐλλογιότητος Pn v **80** ἀποδείκνυται…οἷς] madore deletum Jb **83** οἰέσθω] om. Jb Me[1] Pn[1] (add. Pn[2] in mg.), post βραχυλογίαν coll. Me[2] **92** καὶ[2]] om. Me **94** φράσον] φράσειν v **98** οὐ μὴν] scripsi, ex suggestu anonymi correctoris, οὐ μὲν Oh Pn v, ὁ μὴ Jb Me

περικλυτὸς ἀποφανθείς, ὅσον αὐτὸς ἐκείνην περιφανεστέραν ἀπέφηνεν.
Οὗτός ἐστιν ὁ μὴ μόνον κατὰ πᾶσαν ἐπιστήμης λογικῆς ἰδέαν τελεώτατος,
d Στωϊκῶν τε καὶ Ἐπικουρίων καὶ τῶν ἄλλων φιλοσόφων φιλοσοφώτατος,
καὶ τῶν ἀττικιζόντων καὶ γραμματικευομένων ἀττικώτατός τε καὶ
τεχνικώτατος, καὶ ῥητόρων ῥητορικώτατος, καὶ τῶν περὶ τὴν ἀστρονομίαν
καταγινομένων θεωρητικώτατος, κἀν ταῖς λοιπαῖς ἐγκυκλίοις παιδεύσεσι
ἀκριβέστατος, ἀλλὰ καὶ τῇ τετρακτύϊ τῶν ἀρετῶν ἀρτιώτατος. Οὗτός ἐστιν
ὁ δίκης ἀρρεπεστάτῃ τρυτάνῃ κεχρημένος, καὶ τῶν ἐν Ἀθήναις
θεμιστευόντων εὐθύτατος, καὶ ταῦτα τοῖς Ἑλληνικοῖς ἔτι προσηλωμένος
θρησκεύμασι, καὶ τοῖς τοῦ Διὸς ἐμπεφυρμένος βδελύγμασι, καὶ τοῖς τῆς
Παλλάδος Ἀθηνᾶς εἰδωλικοῖς ἐπαγλαϊζόμενος σεβάσμασι, καὶ τὰς κατ᾽
624 a Ὀρφέα τὸν πάντα τοῖς μουσικοῖς ἕλκοντα κρούμασι μυθώδεις θεολογίας
ἀσπαζόμενος, καὶ τὴν γραοπρεπῆ παρ᾽ Ἡσιόδῳ Θεογονίαν ἀσμενιζόμενος.
Ἐπειδὴ δὲ τὴν τῆς Ἑλληνικῆς ἀνοίας καὶ μέθης ἀχλὺν ἡ πᾶσιν ἀνθρώποις
ἐπιφανεῖσα σωτήριος χάρις ἀπεσκέδασε καὶ πᾶσαν ἀπὸ γῆς εἰδωλικὴν
καθεῖλε πλάνην, καὶ πανταχόσε τῆς οἰκουμένης οἷά τινες ἀετοὶ
τανυσίπτεροι διϊπτάμενοι καὶ διαθέοντες οἱ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν
Χριστοῦ μαθηταὶ τῷ τῆς θεογνωσίας φωτὶ τὸν κόσμον κατηύγασαν, καὶ
Παῦλος τῶν θεολόγων ὁ κράτιστος καὶ τῶν ἐθνῶν ὁ θειότατος ἀπόστολος,
ἡ οὐρανομήκης σάλπιγξ, τὸ *σκεῦος* τῆς *ἐκλογῆς* ταῖς Ἀθήναις ἐπεδήμησε,
σαλπίζων τὸ σωσίκοσμον καὶ φερέσβιον κήρυγμα καὶ τὸ θεῖον καὶ
δεσποτικὸν βαστάζων ὄνομα, καὶ κατείδωλον τὴν ἐν ταῖς Ἑλληνίσι
b προΰχουσαν πόλεσι τεθεαμένος, καὶ τῷ θεϊκῷ πυρποληθεὶς ζήλῳ θερμῶς,
τὴν πόλιν εἰσεληλακώς, πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας Ἰουδαίους τε καὶ
Ἕλληνας, σοφούς τε καὶ ἰδιώτας διείλεκται, καὶ τὸν τῆς τοῦ δελεαστοῦ καὶ
βροτοκτόνου δράκοντος τυραννίδος τοῦ τε θανάτου καὶ τῆς φθορᾶς
λυτρούμενον Ἰησοῦν καὶ τὴν τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν εὐηγγελίσατο καὶ τοὺς
ἐξ Ἐπικούρου καὶ τοὺς τῆς ποικίλης στοᾶς φιλοσόφους τῇ ξένῃ καὶ
ὑπερκοσμίῳ καὶ ἀπορρήτῳ σοφίᾳ κατέπληξε, κἀπὶ τὸ τοῦ Ἀρείου πάγου
κριτήριον ἀπενήνεκται, καὶ τοὺς ἁπάντων ὑπερακοντίζειν φιλοσοφίᾳ καὶ
ῥητορείᾳ δοκοῦντας τῇ τῆς θεοκινήτου γλώττης αὐτοῦ προχεομένῃ

---

118 σκεῦος … ἐκλογῆς] cf. Act. 9, 15 **126–127** τῇ … κατέπληξε] cf. Act. 17, 19-20

---

101 Ἐπικουρίων] Ἐπικουρείων Oh **106** ἀρρεπεστάτῃ τρυτάνῃ] madore deletum Jb **108** τοῦ] om. v **108–109** τοῖς² … καὶ] om. Jb Me **110** κρούμασι] κρούσμασι Jb Me (ante ras.) Pn **117** τῶν ἐθνῶν] madore deletum Jb | ἀπόστολος] madore deletum Jb **118** οὐρανομήκης] οὐρανομήκη Pn **120** κατείδωλον] κατ᾽ εἴδωλον v **122** εἰσεληλακώς] quid ante rasuram Me scripserit non patet: num εἰσεληλαφώς? **123** διείλεκται] διήλλεκτε Me¹, corr. Me² **124** βροτοκτόνου] βροτοκτόνου καὶ Oh Pn v **127** ὑπερκοσμίῳ … ἀπορρήτῳ] ἀπορρήτῳ καὶ ὑπερκοσμίῳ Oh Pn v | τὸ] om. Oh Pn v **128–130** καὶ² … θεοσοφίᾳ] om. Oh Pn v

θεοσοφίᾳ κατεκήλησεν, αὐτίκα Διονύσιος ἀπέστη τῆς βορβορώδους τῆς εἰδωλομανίας λίμνης καὶ Παύλῳ τῷ πνέοντι θείαν εὐωδίαν ἐκολλήθη, c ἀπεσπάσθη τῶν τῆς ἀπάτης εἰσηγητῶν καὶ τῷ τῆς ἀληθείας κήρυκι προσεδέθη, ἀνήχθη τοῦ τῆς ἀπωλείας βυθοῦ καὶ πρὸς τὸ τῆς σωτηρίας ὕψος ἀνέπτη, ἀπεφοίτησε τοῦ τῆς ἀθεΐας ζόφου καὶ τῷ τῆς θεογνωσίας φωτὶ προσεφοίτησεν, ἀνεχώρησε τῆς ὡς ἀληθῶς ματαιότητος καὶ τῇ ὄντως μακαριότητι προσεχώρησεν, ἠθέτησε τὴν ψυχόλεθρον δεισιδαιμονίαν καὶ τὴν ζωοτόκον θεοσέβειαν ᾑρέτισεν, ἀπετάξατο τῷ τοῦ θανάτου προξένῳ Βελίαρ καὶ τῷ τῆς ζωῆς αἰτίῳ καὶ χορηγῷ Χριστῷ συνετάξατο, ἐβδελύξατο τὴν τῶν δαιμόνων ἀκαθαρσίαν καὶ τὴν τῶν ἀγγέλων ἁγνείαν ἠσπάσατο, ἀπετινάξατο τὴν ἰλυώδη κοσμικὴν ὕλην καὶ τὴν ἄϋλον βιοτὴν ἐνηγκαλίσατο. Ἔσοπτρον γὰρ γεγονὼς δεκτικὸν τῆς διὰ Παύλου τοῦ τῷ χερουβικῷ θρόνῳ ἁμιλλωμένου τῇ λαμπρότητι (ἅτε Χριστὸν τὸν τῶν χερουβὶμ ἐποχούμενον ἔναυλον ἔχοντος) ἀπαστραπτούσης ἀρχιφώτου καὶ d θεαρχικῆς ἀκτῖνος καὶ τῆς ἐνδιδομένης αἴγλης ἀποπληρούμενον κατηύγασται καὶ ὅλως ὅλῃ τῇ ψυχῇ καὶ διανοίᾳ καὶ καρδίᾳ τῷ διδασκάλῳ προσκεκόλληται.

Βαβαὶ τῆς τοῦ ἀριστέως τούτου πρὸς τὴν τῆς ἀποστολικῆς φωτοδώρου παραινέσεως ὑποδοχὴν ἐπιτηδειότητος. Βαβαὶ τῆς εὐείκτου καὶ διαυγεστάτης ψυχῆς ἐκείνης, τῆς ῥᾷστα τὰς τῶν ἀρχετύπων σφραγίδων τῶν εὐαγγελικῶν διδαγμάτων ἐκτυπώσεις ἀναμαξαμένης. Βαβαὶ τῆς καρδίας τῆς εὐπετῶς καὶ ἀνεπιστρόφως πάσης σαρκικῆς προσπαθείας ἀπορραγείσης καὶ παντοίαν ὑλικὴν ἔμφασιν ἀποσεισαμένης καὶ τῷ σωτηριώδει θᾶττον πιστευσάσης κηρύγματι καὶ τῷ θεηγόρῳ τῷ πρὸς τὰς οὐρανίους χειραγωγοῦντι μονὰς οὐρανοδρόμῳ Παύλῳ κολληθείσης. Βαβαὶ τῆς εὐγείου καὶ πίονος νοητῆς ἀρούρης τῆς τὸν ζωτικὸν ἐγκολπωσαμένης 625 a σπόρον καὶ πολύχουν ἀναδεδωκυίας καὶ εὐγενέστατον ἄσταχυν. Οὐκ ἀνεχαίτισεν αὐτὸν ἀρχικῆς τε καὶ δικαστικῆς δόξης ὄγκος· οὐκ ἀνεσείρασεν αὐτὸν φιλίας καὶ ὁμιλίας καὶ συνηθείας πόθος· οὐκ ἐπέσχεν αὐτὸν γονέων καὶ ἀγχιστέων καὶ ὁμεστίων τυραννικὸς ἔρως· οὐκ ἔδησεν αὐτὸν πολυπλόκων χρημάτων καὶ κτημάτων μανικὸς οἶστρος· οὐκ ἐχαύνωσεν αὐτὸν σωμάτων ἡδονή· οὐκ ἐθήλυνεν αὐτὸν ἀβροδιαίτου βιοτῆς καὶ τρυφῆς ἔφεσις· ἀλλὰ τῆς τοῦ κήρυκος θεοφθέγκτου φωνῆς ἀκηκοώς,

153–154 τὰς… μονὰς] cf. Io. 14, 2

132 εἰσηγητῶν] ὑφηγητῶν Oh **136–137** ἠθέτησε… ᾑρέτισεν] om. Oh Pn v **137** τῷ] τὸ Pn **139** ἁγνείαν] ἀνείαν Pn[1], corr. Pn[2] **140–141** καὶ… ἐνηγκαλίσατο] madore deletum Jb **142** ἁμιλλωμένου] ἁμιλλωμένῳ Me | τὸν τῶν] τὸν Pn; τῶν v **143–144** ἀρχιφώτου… θεαρχικῆς] om. v **149** τῆς… τῶν[1]] madore deletum Jb **152** παντοίαν ὑλικὴν] madore deletum Jb **154** τῆς] τῆς τοῦ Pn (ante corr.) **155** ἀρούρης] ἀρούρας v **158** ὁμιλίας] ὁμηλικίας Oh Pn **161** αὐτὸν[1]] αὐτῶν Me **162** θεοφθέγκτου] θεοφθόγγου Me

καὶ πρὸς οὐδὲν τῶν ὅσα βροτοὺς τέρπειν εἴωθεν προσεσχηκώς, ἀθρόον αὐτῷ κολληθῆναι, καθάπερ μαγνήτῃ σίδηρος, ἐσπούδακε. Θαυμάζομεν δὴ τὸν πατριάρχην Ἀβραὰμ τῷ θεῷ προστεταχότι τῆς πατριᾶς καὶ πατρίδος ἀποικῆσαι καὶ εἰς ἀλλοδαπὴν ἄγνωστον στείλασθαι πειθαρχήσαντα, καὶ b μάλα δικαίως· ἐκθειάζομεν δὲ καὶ τὸν Ἐλισσαῖον τὰ ζεύγη τῶν βοῶν καταλελοιπότα καὶ τὴν πατρῴαν χαίρειν ἑστίαν ἐάσαντα καὶ Ἠλιοῦ τῷ πνευματοφόρῳ ζηλωτῇ κεκληκότι πάσης ἄτερ ἀναβολῆς ἠκολουθηκότα, καὶ λίαν ἐνδίκως· Φίλιππον αὖ ἐπαίνοις ἐξαίρομεν Ἰησοῦ τῷ τῆς σωτηρίας ἀρχηγῷ προκεκλημένῳ τάχιον ἀναντιρρήτως προσδεδραμηκότα καὶ προφρόνως ἑπόμενον καὶ πρεπωδέστατον ὄντως.

Πόσοις τοιγαροῦν καὶ ποίοις τοῦτον, ὃς οὐ Μωσαϊκῷ προκατηχημένος ἦν νόμῳ, οὐ προφητικὰς πεπαιδευμένος ῥήσεις, οὐχ᾽ ἱστορικοῖς θείων c τεραστίων προγεγυμνασμένος τὰς ἀκοὰς διηγήμασιν, οὐ σημεῖα προεωρακὼς τερατουργούμενα καταγεραίρειν κρότοις καὶ εὐφήμοις ἀναρρήσεσι καταστέφειν ὀφείλομεν; Ὅπως ἑτοιμότατα Παύλου τὸν ἁπλοῦν προσήκατο λόγον, ἀνδρὸς ἰδιώτου καὶ πένητος καὶ ξένου τινὸς ὄντος, οὐ ῥητορικαῖς κεκομψευμένον δεινότησιν οὐδὲ σοφιστικαῖς τετεχνημένον προτάσεσιν, ἀλλ᾽ οἷόν τινα σπορὰν εἰς γῆν πρωτοβόλως καταβεβλημένην δεδεγμένος καὶ κατ᾽ οὐδὲν ἐνδυάσας τῷ βάθει τῶν φρενῶν ἐμβαλών, εὐθυβόλως τοὺς ζωηφόρους τῆς εὐαγοῦς πίστεως καρποὺς ἐτελεσφόρησεν, ὡς Ἡσαΐᾳ συγχορεύειν ᾄδοντα μονονουχὶ τῷ προβλεπτικωτάτῳ προφήτῃ βοῶντι· *Διὰ τὸν φόβον σου, κύριε, ἐν γαστρὶ ἐλάβομεν καὶ ὠδινήσαμεν, καὶ* d *ἐτέκομεν, πνεῦμα σωτηρίας σου ἐποιήσαμεν ἐπὶ τῆς γῆς*. Ταῦτα μέντοι Λουκᾶς ἡμῖν ὁ μεγαλοκήρυξ, συμπαρὼν τῷ πνεύματι καὶ τὴν ἱερὰν ταύτην τοῦ ἱερομάρτυρος μνήμην συνεορτάζων καὶ τῆς τῶν ἑορταζόντων αὐτὴν καὶ ὑμνούντων ὁμηγύρεως καθεστηκὼς ἔξαρχος καὶ τῶν ἐπαίνων προηγούμενος διεξελήλυθεν. Ὅσα δὲ δι᾽ ἀγράφου παραδόσεως ἢ ἐγγράφου παρειλήφαμεν, ταυτὶ τῷ τῶν ἐγκωμίων ὑφάσματι καθάπερ ἄττα δαιδαλμάτων ἐνείροντες ἄνθη καί τισιν ὥσπερ ἡδύσμασι τὴν πνευματικὴν καταγλυκαίνοντες ἑστίασιν, ἥκομεν ὑμῖν τοῖς φιλακροάμοσί τε καὶ πνευματικοῖς δαιτυμόσι παραθησόμενοι.

---

165 τὸν…Ἀβραὰμ] cf. Gen. 12, 1ss. **167** Ἐλισσαῖον] cf. 3 Reg. 19, 19-21 **170** Φίλιππον… ἐξαίρομεν] cf. Io. 1, 43-51 **184–185** Διὰ…γῆς] Is. 26, 17-18

---

163 τῶν] τὸν Pn **164** μαγνήτῃ] μαγνήτιδι Me[2], quid Me[1] scripserit non patet; num μάγνητι corrigendum? | δὴ] δὲ v **166** πειθαρχήσαντα] madore deletum Jb **168** Ἠλιοῦ] Ἠλίᾳ v τῷ] τὸ Me **174** πεπαιδευμένος] προπεπαιδευμένος Jb **174–175** οὐχ᾽…τεραστίων] τεραστείων Pn, τερατείων Oh v **176** καὶ] om. Oh Pn **177** ἑτοιμότατα] madore deletum Jb; ἑτιμότατα Oh **179** κεκομψευμένον] κεκομψευμένου Oh v | δεινότησιν] δεινώτησιν Me[2]; δεινώσεσιν Me[1] Jb Pn; sed cf. 645 c 13 | τετεχνημένον] τετεχνημένου Oh v **181** ἐνδυάσας] ἐνδοιάσας Oh **189** ἐγγράφου] ἐγγράφως Suda Δ 1170, p. 108, 35 **190** ταυτὶ] ταῦτα v **192** ἑστίασιν] ἑστίαν v

Τοιοῦτος οὖν εἰς ἡμᾶς κατήντηκε λόγος, ἀνέκαθεν πρὸς πατρὸς παιδὶ
628 a παραδιδόμενος, ὡς ὁ μέγας Διονύσιος οὗτος κατὰ τὸν τοῦ σωτηρίου
πάθους καιρόν, ἡνίκα διεκλονεῖτο γῆ καὶ τὰς ἑαυτοῦ μαρμαρυγὰς μεσούσης
ἡμέρας κατέκρυπτεν ἥλιος, μὴ φέρων τὸν τοῦ παντὸς δημιουργὸν ἰκρίῳ
καθορᾶν σαρκὶ προσπηγνύμενον καὶ θανάτου γευόμενον, τὸν ἀπαθῆ τε
κατ’ οὐσίαν θεϊκὴν καὶ ἀνώλεθρον, ἐπὶ τῷ παραδόξῳ σφόδρα τεθηπὼς καὶ
τὴν ἀνθρωπείαν ὑπερβεβηκὼς γνῶσιν, κατανοήσας τὸ γεγονός, “Ὁ
ἄγνωστος, ἔφη, πάσχει θεός, δι’ ὃν τόδε τὸ πᾶν ἐζόφωταί τε καὶ
σεσάλευται”. Καὶ παραχρῆμα τὸν χρόνον καθ΄ὃν τουτὶ τὸ παγκόσμιον
ἐτετέλεστο τερατούργημα τεκμηριωσάμενος ἐτήρει παρ’ ἑαυτῷ,
τοὐντεῦθεν διαγγελούμενον καραδοκῶν. Μέμνηται μέντοι καὐτὸς ἐν τῇ
πρὸς Πολύκαρπον ἐπιστολῇ τῆς ἡλιακῆς ἐκλείψεως ἐκείνης τῆς
φρικωδεστάτης.

b Ἄμεινον δὲ τὸν λόγον τοῖς ἐκείνου τοῦ τῇ θεορρημοσύνῃ καὶ εὐγλωττίᾳ
πάντων ὑπερφερεστάτου καλλιεπεστάτοις καθωραΐσαι λόγοις, οἷα τῶν
πολυτελῶν λίθων τοῖς διαυγεστάτοις βασίλειον διάδημα. Ἀπολλοφάνους
γὰρ ἀνδρὸς φιλοσόφου τὴν θρησκείαν Ἕλληνος τυγχάνοντος, νεμεσῶντός
τε καὶ λοιδορουμένου τῷ τρισολβίῳ τούτῳ καὶ μεγαλεμπόρῳ καὶ
ἀξιαγάστῳ ὡς ἑταίρῳ δῆθεν ὄντι φιλτάτῳ καὶ ὁμογενεῖ, τὰ πατρῷα μὲν
μυσαττομένῳ σεβάσματα, τὴν δὲ τῶν χριστιανῶν προτιμῶντι καὶ μετιόντι
καὶ ἀσπαζομένῳ πίστιν καὶ αὐτῆς ἀγωνιστικώτατα προασπίζοντι καὶ τοῖς
Ἑλλήνων κατὰ τῶν Ἑλλήνων χρωμένῳ· τὴν λοιδορίαν καὶ νέμεσιν
ἀνασκευάζειν ὑποτιθέμενος τῷ πολλοῖς θεοσεβείας καὶ ἀρετῆς τεθηλότι
c καρποῖς Πολυκάρπῳ, πρὸς ὃν καὶ ὁ σοφιστὴς ἐποιεῖτο τὰ σκώμματα, τάδε
φησί·

Σὺ δὲ φῂς λοιδορεῖσθαί μοι τὸν σοφιστὴν Ἀπολλοφάνη, καὶ πατραλοίαν ἀποκαλεῖν, ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας οὐχ’ ὁσίως χρωμένῳ· καίτοι πρὸς αὐτὸν ἡμᾶς ἦν ἀληθέστερον εἰπεῖν, ὡς Ἕλληνες τοῖς θείοις οὐχ’ ὁσίως ἐπὶ τὰ θεῖα χρῶνται, διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ τὸ θεῖον ἐκβάλλειν πειρώμενοι σέβας. Καὶ οὐ τὴν τῶν πολλῶν ἔγωγέ φημι

198 σαρκὶ…γευόμενον] cf. Hebr. 2, 9 **204–206** ἐν…φρικωδεστάτης] cf. Ep. 7, 2, pp. 166, 7 – 169, 13 **219–239** Σὺ…σημείων] Ep. 7, 2, p. 166, 7 – 167, 12

194 πρὸς] ἐκ Suda A 2231, p. 201, 9 **195** παραδιδόμενος] παραδεδομένος Suda, ibidem. **196** διεκλονεῖτο] διεκονεῖτο Jb (ante corr.) **197** ἥλιος] num <ὁ> ἥλιος supplendum? **199** ἀνώλεθρον] ἀνόλεθρον Oh Pn v | ἐπὶ] om. Suda A 2231, p. 201, 12 **200** Ὁ] om. Suda A 2231, 5 **201** πάσχει] σαρκὶ πάσχει Oh Pn | τόδε] om. Pn Oh **202** τὸ] om. Me[1], add Me[2] **203** τεκμηριωσάμενος] τεκμηρωσάμενος Oh Pn **209** λίθων…βασίλειον] madore deletum Jb **214** προασπίζοντι] προασπίζειν Suda Δ 1170, p. 109, 16 **217** σοφιστὴς] συστρατιώτης Suda Δ 1170, p. 109, 18 **219** Ἀπολλοφάνη] Ἀπολλοφάνην Me[2] Oh v | καὶ] om. Jb **221** αὐτὸν ἡμᾶς] ἡμᾶς αὐτὸν Me **222** οὐχ’ ὁσίως] add. Pn: ἐπὶ τὰ τοῖς θείοις οὐχ’ ὁσίως, punctis autem infrascriptis seclusit

δόξαν, τοῖς τῶν ποιητῶν προσύλως καὶ ἐμπαθῶς ἐναπομενόντων καὶ τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα λατρευόντων, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς Ἀπολλοφάνης οὐχ᾽ ὁσίως τοῖς θείοις ἐπὶ τὰ θεῖα χρῆται· τῇ γὰρ τῶν ὄντων γνώσει, καλῶς λεγομένῃ πρὸς αὐτοῦ φιλοσοφίᾳ καὶ πρὸς τοῦ θείου Παύλου σοφίᾳ θεοῦ κεκλημένῃ, πρὸς τὸν αἴτιον καὶ αὐτῶν τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσεως αὐτῶν ἐχρῆν ἀνάγεσθαι τοὺς ἀληθεῖς φιλοσόφους. Καὶ ἵνα μὴ
d **τῶν ἄλλων ἢ τὴν αὐτοῦ παρὰ τὸ δοκοῦν ἐξελέγχοιμι δόξαν, ἔδει συνιδεῖν Ἀπολλοφάνη, σοφὸν ὄντα, μὴ ἂν ἄλλως ποτὲ δυνηθῆναι τῆς οὐρανίας τι παρατραπῆναι τάξεως καὶ κινήσεως, εἰ μὴ τὸν τοῦ εἶναι αὐτὴν καὶ συνοχέα καὶ αἴτιον ἔσχεν εἰς τοῦτο κινοῦντα, τὸν ποιοῦντα πάντα καὶ μετασκευάζοντα, κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον. Πῶς οὖν οὐ σέβει τὸν ἐγνωσμένον ἡμῖν κἀκ τοῦ †καὶ ὄντως ὄντα† τῶν ὅλων θεόν, ἀγάμενος αὐτὸν τῆς παναιτίου καὶ ὑπεραρρήτου δυνάμεως, ὅταν ἥλιος ὑπ᾽ αὐτοῦ καὶ σελήνη κατὰ δύναμιν καὶ στάσιν ὑπερφυεστάτην ἅμα τῷ παντὶ πρὸς τὸ πάντη ἀκίνητον ὁρίζονται καὶ εἰς μέτρον ἡμέρας ὅλης ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἑστᾶσι τὰ πάντα σημείων;** Καὶ μετὰ βραχέα·

Εἰπὲ δὲ αὐτῷ· τί λέγεις περὶ τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγονυίας
629 a **ἐκλείψεως; ἀμφοτέρω γὰρ τότε κατὰ Ἡλιούπολιν ἅμα παρόντες τε καὶ συνεστῶτες παραδόξως τῷ ἡλίῳ τὴν σελήνην ἐμπίπτουσαν ἑωρῶμεν — οὐ γὰρ συνόδου καιρὸς ἦν — αὖθίς τε αὐτὴν ἀπὸ τῆς ἐνάτης ὥρας ἄχρι τῆς ἑσπέρας εἰς τὸ τοῦ ἡλίου διάμετρον ὑπερφυῶς ἀντικαταστᾶσαν. Ἀνάμνησον δ᾽ ἔτι καὶ ἕτερον αὐτόν· οἶδε γάρ, ὅτι καὶ τὴν ἔμπτωσιν αὐτὴν ἐξ ἀνατολῶν ἑωράκαμεν ἀρξαμένην καὶ μέχρι τοῦ ἡλιακοῦ πέρατος ἐλθοῦσαν, εἶτα ἀναποδίσασαν καὶ αὖθις οὐκ ἐκ τοῦ αὐτοῦ καὶ τὴν ἔμπτωσιν καὶ τὴν ἀνακάθαρσιν, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ κατὰ διάμετρον ἐναντίου γεγενημένην. Τοιαῦτά ἐστι τοῦ τότε καιροῦ τὰ ὑπερφυῆ καὶ μόνῳ Χριστῷ τῷ παναιτίῳ δυνατά, τῷ ποιοῦντι μεγάλα καὶ ἐξαίσια, ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμός.**

227–228 πρὸς[2]…κεκλημένῃ] cf. I Cor. 1, 21.24; Eph. 3, 10 **233–234** τὸν…λόγον] cf. Am. 5, 8, Gen. 1, 1; Dan. 2, 21 **234–235** τὸν[2]…ἡμῖν] cf. Act. 17, 23-24 **238** εἰς…ὅλης] cf. Gen. 1, 14 **240–254** Εἰπὲ…συναγάμενον] Ep. 7, 2-3, p. 169, 1 – 170, 2 **250–251** μεγάλα…ἀριθμός] cf. Iob 5, 9; cf. 9, 10; 34, 24

224–225 καὶ[2]…λατρευόντων] om. Oh Pn v **228** αὐτῶν] om. Oh **230** ἢ] εἰς Me; εἰ Jb[1], ἢ Jb[2] in mg. **231** Ἀπολλοφάνη] Ἀπολλοφάνην Me[2] Oh | δυνηθῆναι] δυνηθῆναι τι Jb Me **233** αἴτιον] αἴον Me[1] **234** οὐ σέβει] εὐσέβει Oh Pn **235** κἀκ…ὄντα] sic Pn (καὶ ὄντως punctis infrascriptis postea seclusit) Me[1] Jb; κἀκ τούτου καὶ ὄντως ὄντα Me[2]; κἀκ τοῦ ὄντος ὄντα Oh v; exemplar iam mendosum fortasse legebat Syncellus **238** ὁρίζονται] ὁρίζωνται Oh v, quod a Dionysii usu aberrat: cf. S. Lilla, ASNSP 10/1 (1980), p. 199 **239** ἑστᾶσι] ἑστῶσι Oh v **243** ἦν] ante συνόδου coll. Oh Pn; cf. p. 169, 4 ad apparatum **244** εἰς… διάμετρον] madore deletum Jb **248** κατὰ] om. Jb Me

Ταῦτα, εἴ σοι θεμιτόν, εἰπέ, καὶ εἰ δυνατόν, Ἀπολλόφανες, ἐξέλεγχε καὶ πρὸς ἐμὲ τὸν τότε καὶ συμπαρόντα σοι καὶ συνεωρακότα καὶ συνανακρίνοντα πάντα καὶ συναγάμενον.

b Παύλου τοίνυν στάντος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου καὶ
παρρησιαστικώτατα διαγορεύσαντος· *Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς
δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ· διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ
σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο, Ἀγνώστῳ θεῷ. Ὃν οὖν
ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτον ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν*, καὶ τὴν ἑξῆς θεηγορίαν
διεξιόντος ἅπασαν, εὐθέως οὗτος ὁ θαυμασιώτατος ἀνήρ, ὡς οὐρανόθεν
διηγορευμένον τὸν λόγον δεξάμενος, ἀδιάσπαστος αὐτοῦ γέγονεν ὀπαδός,
καὶ πᾶσιν μὲν ἄρδην τοῖς Ἑλληνικοῖς ὀργίοις τε καὶ θεσμοῖς ἀποτάσσεται,
καὶ παντοίαν δαιμονιώδη πλάνην μυσάττεται· τὴν οὐράνιον δὲ μαθητείαν
μετέρχεται καὶ στοιχειοῦται ταῖς τῶν ὀρθῶν δογμάτων καὶ τῆς εὐαγγελικῆς
c διδασκαλίας στοιχειώσεσι, καὶ τὴν ἀμώμητον πίστιν ἐκδιδάσκεται, καὶ τῇ
τοῦ ζωοποιοῦ βαπτίσματος ἀναγεννητικῇ κολυμβήθρᾳ προσέρχεται, καὶ
τὸν διεφθορότα παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποδύεται καὶ Χριστὸν αὐτὸν τὸν τῆς
ζωῆς ἀρχηγὸν ἐνδύεται καὶ ἀναπλάττεται, καὶ ἀντὶ δούλου φθαρτοῦ καὶ
φθαρτῆς σαρκὸς υἱοῦ τῆς ἀκτίστου καὶ ἀφθάρτου παναιτίου τε καὶ
παντεργέτιδος ὁμοουσίου δεσποτικῆς τριάδος υἱὸς γίγνεται, καὶ
ἀφθαρτίζεται, καὶ τὸ τῶν ὀφλημάτων χάρισμα κομίζεται, καὶ τὰ τῆς
ἐλευθερίας υἱοθεσίας τε καὶ δεσποτείας φωτεινότατα σύμβολα
μεταμφιέννυται, καὶ τοῦ τελείου καταξιοῦται, καὶ τοῖς τοῦ φωτὸς ὅπλοις
θωρακίζεται, καὶ τὰ τελεώτατα τῆς ἀνωτάτω σοφίας μυσταγωγεῖται
μυστήρια. Ἀπεντεῦθεν ἤδη πρόεισιν ἐπὶ τὴν τοῦ ἀμπελῶνος καλλιεργίαν
d καὶ τῆς τῶν εὐαγγελικῶν ἐνταλμάτων ἐργασίας ἅπτεται, καὶ τὴν
ἀγγελομίμητον μέτεισιν πολιτείαν, καὶ παρ᾽ Ἱεροθέῳ τῷ θεολήπτῳ φοιτᾷ
καθηγεμόνι, οὗ καὶ δι᾽ ἐγκωμίων αὐτὸς ἐν τοῖς θεολογικοῖς αὐτοῦ μέμνηται
συγγράμμασι, καὶ τοῖς κατὰ θεὸν διαβήμασι καταρτίζεται. Πρὸς δὲ τοὺς τῆς
ἐγκρατείας καὶ ἀσκήσεως ἀγῶνας χωρεῖ, καὶ πᾶσαν ποιεῖται κομιδὴν τῆς
τοῦ δώρου τηρήσεως, καὶ τῷ δεδωρημένῳ δωτῆρι τῶν ἐάων καρποὺς
ἐπείγεται προσοίσειν τῆς ἀγαθαρχικῆς ἐπαξίους ἀγαθότητος, καὶ πρὸς τὸν
632 a ἀντίπαλον τῆς ἡμετέρας ζωῆς καὶ σωτηρίας ἀνταγωνίζεται·

256–259 Ἄνδρες…ὑμῖν] Act. 17, 22-23 **267** τὸν[1]…ἀποδύεται] cf. Col. 3, 9 **267–268** παλαιὸν…ἐνδύεται] cf. Col. 3, 9; Eph. 4, 24 **273–274** τοῖς…θωρακίζεται] cf. Rom. 13, 12; Eph. 6, 13 **278–279** οὗ…συγγράμμασι] cf. DN 3, 2, p. 139, 18; 3, 3, p. 143, 8 **281** δωτῆρι…ἐάων] cf. e.g. Hom. *Od.* 8, 325; Hes. *Theog.* 46; 111; 633; 664

252 εἰ] ante corr. om. Pn **267** διεφθορότα] διεφθαρότα v **270** παντεργέτιδος] quid Me[1] scripserit non patet; παντεργέτιδος Me[2] **279** διαβήμασι καταρτίζεται] madore deletum Jb **281** δεδωρημένῳ] δεδωρημένων Me[2]

μεμυσταγώγηται γὰρ ὡς μετὰ τὴν ἐν τοῖς Ἰορδανείοις ῥείθροις τῆς Ἀδαμιαίας ἁμαρτίας κατάδυσιν καὶ τῆς βροτείας φύσεως κάθαρσιν, ἣν ἡμῖν ἐπρυτάνευσεν, αὐτὸς καθαρθεὶς ὁ καθαρσίων μὴ δεόμενος — ὁ τῶν ὄντων αἴτιος καὶ προμηθεὺς τοῦ θεοῦ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος· ὁ τῷ γεγεννηκότι συνάναρχος καὶ συναΐδιος καὶ ὁμοούσιος καὶ *χαρακτὴρ* ὑπάρχων ἀπαράλλακτος *τῆς* πατρικῆς *ὑποστάσεως καὶ τῆς δόξης ἀπαύγασμα*· ὁ *κατ’* οἰκείαν μὲν *εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν* πλάσας τὸν *ἄνθρωπον*, τοῦτον δὲ τῷ τοῦ δυσμενοῦς ἀρχεκάκου δράκοντος δελεάσματι καὶ τῇ τῆς γυναικὸς ἐπηρείᾳ τὴν δεσποτικὴν ἐντολὴν ἀθετήσαντα καὶ τῇ ἁμαρτίᾳ καταχρανθέντα καὶ πρὸς φθορὰν κατολισθήσαντα μὴ παριδών, ἀλλ’ b εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς καὶ συνεργίᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διὰ φιλανθρωπίας ἄφατον πέλαγος ἐκ τῶν πατρῴων καταβεβηκὼς ὅθεν οὐκ ἀπέστη κόλπων· ὁ πάντα πληρῶν καὶ μηδενὶ περιγραφόμενος, οὐ μεταβατικῶς τῆς θείας καθόδου νοουμένης (ἄπαγε· πῶς γὰρ ἂν μεταβαίη τὸ ἀσώματον καὶ ἀπεριόριστον καὶ ἀπερινόητον;) ἀλλὰ θεοπρεπῶς (κενοῦται γὰρ πρὸς βραχὺ τῆς θεϊκῆς δόξης οἰκονομικῶς, ἵνα με πληρώσῃ τῆς αὐτοῦ θεότητος καὶ θεὸς χάριτι γένωμαι), τὴν παρθενικὴν δὲ νηδὺν τῆς ἀπειρογάμου πανάγνου καὶ ἀειπαρθένου Δαυΐτιδος κόρης οἱονεὶ σπόρος εἰσδύς, καὶ κτίσας ἐκ τῶν ἀχράντων αὐτῆς αἱμάτων σάρκα καὶ ψυχώσας ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ καὶ ἑνώσας ἑαυτῷ, καὶ τεχθεὶς ἐξ αὐτῆς θεὸς σεσαρκωμένος, διπλοῦς ὁ ἁπλοῦς ἐν δυσὶ τελείαις φύσεσι, θείᾳ τε καὶ ἀνθρωπίνῃ, καὶ δυσὶ φυσικαῖς c θελήσεσι καὶ ἐνεργείαις καὶ κατὰ πάντα κεχρηματικὼς καθ’ ἡμᾶς πλὴν τῆς ἁμαρτίας βροτός, πάσης ἄτερ τροπῆς καὶ συγχύσεως μεμενηκὼς καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν εἷς καὶ ὁ αὐτὸς υἱὸς καὶ μία ὑπόστασις, ὑπὸ χρόνον τε γεγονὼς ὁ πάσης ὑπερέκεινα χρονικῆς κινήσεως καὶ πάντων ποιητὴς τῶν αἰώνων πεφυκώς, καὶ καταδεδεγμένος αὔξησιν σωματικὴν καὶ εἰς ἡλικίαν ἐληλυθὼς ἀνδρικὴν ὁ παντέλειος καὶ ὑπερτελής — καὶ βαπτισθείς, εὐθὺς ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ἐξαναδὺς ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν ἀνθρωποκτόνον ἀποστάτην ἵεται πάλην, καὶ τὴν τρικάρανον τῶν δεινῶν αὐτοῦ παλαισμάτων καταλύει μηχανήν, καὶ τὸν ἀλαζόνα καὶ μεγάλαυχον καταπαλαίει τύραννον, καὶ τὸν πολυποίκιλον τῶν αὐτοῦ πολέμων ἑσμὸν

284 Ἰορδανείοις ῥείθροις] cf. ps. Ioh. Chrys. *In sanctum Ioh.*, PG 50, 803, 19 **285** τῆς… κάθαρσιν] cf. Mt. 3, 13ss. **288–289** χαρακτὴρ…ἀπαύγασμα] Hebr. 1, 3 **290** οἰκείαν… ἄνθρωπον] Gen. 1, 26 **297–298** τὸ…ἀπερινόητον] cf. Ioh. Damasc. *Exp. fidei* 14, 5 **298** κενοῦται] cf. Phil. 2, 7

284 μεμυσταγώγηται] μυσταγωγῆται Me | τὴν ἐν] om. Me **285–286** ἣν…δεόμενος] ante corr. om. Pn, add. in mg. **287** λόγος] λόγος τοῦ θεοῦ Oh v **301** Δαυΐτιδος] Δαβίτιδος v κτίσας] κτήσας Jb Me **302** ἀχράντων] om. Oh Pn v | ψυχῇ] ψυχῇ τε Pn **304** φύσεσι… δυσὶ[2]] om. Oh Pn v **310** ὑπερτελής] ὑπερτελεῖς Me **311** τὴν] τὴν γῆν Me; γῆν Jb[1] (τὴν τοῦ add. in mg. Jb[2], manus incertae aetatis) **312** πάλην] Pn (post corr.); πάλιν Me; πλάνην Jb (difficile lectu) Oh Pn (ante corr.) v | καὶ…δεινῶν] madore deletum Jb **314** τῶν] τὸν Me

καταργεῖ, καὶ εὐχείρωτον αὐτὸν τίθησιν, ὑπογραμμὸν ἡμῖν ὑποδεικνὺς τῆς d πρὸς αὐτὸν καρτερᾶς μάχης καὶ τῆς κατ᾽ αὐτοῦ διδοὺς ἀριστείας τὰς ἀφορμάς.

Πρὸς οὖν τὸ τῆς σωτηριώδους πολιτείας ὑπόδειγμα τὸν ἑαυτοῦ ῥυθμίζων καὶ ἀπευθύνων βίον, ὁ γεννάδας οὗτος τῆς τοῦ ζωαρχικοῦ φωτίσματος ἐξανατείλας πηγῆς καὶ τὴν ἐκεῖθεν ὁπλισάμενος χάριν καὶ τῷ θείῳ χρισθεὶς ἀλείμματι, καθάπερ οἱ ἐν ταῖς παλαίστραις γυμνασταὶ πρὸς πολεμίαν ἀντιπαραταττόμενοι φάλαγγα, παραχρῆμα πρὸς τὸν τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναγούσης πορείας ἀντιτάσσεται δυσμενέστατον ὁδοστάτην, καὶ 633 a τὰς βιωτικὰς ἀποτίθεται φροντίδας, καὶ τῆς πρὸς θεὸν ἀνατάσεως ὅλος ἐραστὴς καὶ ἀγωνιστὴς καθίσταται, προσευχαῖς συντόνοις διημερεύων τε καὶ διανυκτερεύων καὶ παννυχίσιν ἀΰπνοις ἐγκαρτερῶν καὶ νηστείαις τὸ σαρκίον δαμάζων καὶ τὴν χείρονα μοῖραν καθυποτάσσων τῇ κρείττονι, τὸν χοῦν τῷ νοΐ, καὶ τὴν γεώδη καταλεπτύνων παχύτητα, ἣ ταῖς διανοίαις, οἷά τις ὁμίχλη ζοφώδης ταῖς ἡλικαῖς ἀκτῖσιν, ἐπιπροσθεῖν εἴωθεν. Ἔνθεν ἐπὶ τὸ τῆς θεωρίας ὕψος ἀνάγεται καὶ ταῖς περὶ θεὸν ἐννοίαις ἐμφιλοχωρεῖ, πάσης ὑλώδους τὸ τῆς ψυχῆς θεοειδὲς ἀφιστῶν ἐνθυμήσεως, καὶ τὸ νοερὸν αὐτῆς ὄμμα πρὸς τὴν ἐκεῖθεν ἀστράπτουσαν ἀγλαΐαν ὅλον ἀναπτεροῖ, ταῖς ἀποστολικαῖς αὐτοπτικῶς ἐντρυφῶν διδαχαῖς καὶ πᾶσαν καινήν τε καὶ παλαιὰν ἱερολογίαν ἀναπνοὴν ἑαυτῷ καὶ τροφὴν κατεργαζόμενος. b Παντοίοις τοιγαροῦν κατηρτισμένος τοῖς τε τῆς πρακτικῆς καὶ θεωρητικῆς ἀρετῆς πλεονεκτήμασι, τοῖς Παύλου τοῦ μακαρίου διοπτικωτάτοις καταφανεὶς ὀφθαλμοῖς, καὶ βαθμοῦ τοῦ τῆς ἱεραρχίας ἄξιος κριθείς, πρῶτος Ἀθηνῶν ἐπίσκοπος ὑπ᾽ αὐτοῦ προχειρίζεται καὶ τῆς οἰκείας πατρίδος πατὴρ ἀναγορεύεται καὶ τὰ ἀκροθίνια τῶν λογικῶν ἀπαργμάτων ἐγχειρίζεται καὶ τὸν αὐτόθι πεπιστευκότα λαὸν ἐμπιστεύεται· ἔδει γὰρ τὴν ἐνεγκοῦσαν καὶ θρεψαμένην καὶ παιδεύσασαν πόλιν τῷ ἰδίῳ βλαστήματι καὶ θρέμματι καὶ παιδεύματι πρώτην ἐπαγλαΐζεσθαι πρώτῳ τῶν ἐξ αὐτῆς πνευματικῶς Χριστῷ τῷ τῆς σωτηρίας αἰτίῳ γεγεννημένων καὶ πᾶσι τοῖς κατὰ βίον καὶ λόγον πρωτείοις τηλαυγῶς πρωτεύοντι, καὶ ταῖς ποιμαντικαῖς τοῦ παναρίστου υἱέως ἡγεσίαις ἰθύνεσθαι, φωτίζοντος αὐτῆς τὰ κατὰ θεὸν c διαβήματα καὶ ἐπὶ σωτηρίους νομὰς ἄγοντος καὶ ἐς τόπον χλόης τῆς λείας

---

315 ὑπογραμμὸν] cf. I Petr. 2, 21 **331–332** τὸ² … ὄμμα] cf. Matth. 6, 22-23; DN 4, 5, p. 149, 14; Plat. *Soph*. 254 a 10-11; *Rsp*. 533 d 2 **332** ἀναπτεροῖ] cf. Plato, *Phaedr*. 249 d 6

---

323 ἀντιτάσσεται] madore deletum Jb | ὁδοστάτην] ὁδοστάτην καὶ πανουργότατον πολεμήτορα codd. v, seclusi | καὶ] om. v **324** ἀνατάσεως] ἀναστάσεως Me **331** ἐνθυμήσεως] ἐνθυμήσεων Me **332** ὅλον] ὅλος v **335** Παντοίοις … τε] τοῖς Oh Pn v **338** πατὴρ] madore deletum Jb **339** ἀπαργμάτων] ἀπραγμάτων Pn; πραγμάτων Oh v **342** τῶν] τῷ Me **343** γεγεννημένων] Pn (ante corr.), γεγενημένων Jb Pn (post corr.); γεγηνημένων Oh; γεγενημένῳ Me **345–346** αὐτῆς … διαβήματα] madore deletum Jb

καὶ ἀκιβδήλου διδασκαλίας κατασκηνοῦντος καὶ ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως τῆς μακαρίας ὄντως λήξεως ἐκτρέφοντος.

Ὦ τῆς θεοψηφίστου τῆς τῶν Ἀθηναίων μετροπόλεως εὐμοιρίας, ὡς τρισμακάριος ὑπάρχει, ὡς ἀληθῶς καὶ τρισόλβιος πόλις τοιοῦτον τεκοῦσα καὶ λαχοῦσα ποιμένα καὶ προηγέτην καὶ διδάσκαλον, ὡς ὁ Ἰσραηλίτης λαὸς πάλαι τὸν Μωϋσέα· καὶ γὰρ ἄλλος τις ἀναδέδεικται Μωϋσῆς, Αἴγυπτον (τὴν ζοφερὰν λέγω καὶ πολύθεον εἰδωλικὴν πλάνην) οὐ δέκα πληγαῖς ἀλλὰ μυρίαις καιριωτάταις καὶ πυρωδεστάταις τῶν ἱερῶν αὐτοῦ δογμάτων καὶ διδαγμάτων κατατοξεύσας βολαῖς, καὶ τὸν μὲν νοητὸν Φαραὼ σὺν ταῖς
d ὀλεθρίαις αὐτοῦ δυνάμεσι ταῖς τῆς πρὸς αὐτοῦ κακοδαίμονος ἀπάτης ἐπιφυομέναις ζιζανιώδεσιν αἱρετικαῖς εἰκαιομυθίαις καταποντίσας τοῖς γλαφυρωτάτοις τῆς αὐτοῦ πανσόφου θείας γνώσεως καὶ εὐγλωττίας βυθοῖς, τὸν ἐκλεκτὸν δὲ τοῦ Χριστοῦ λαόν, ἀπὸ τῆς τοῦ Βελίαρ τυραννίδος καὶ τῆς δεισιδαίμονος θρησκείας φυγάδα, τὴν τῶν ἐπανισταμένων παντοδαπῶν πολέμων ἀγριαινομένην θάλατταν καταπατοῦντα, τῇ φωτοειδοῦς στύλου δίκην ἐν αὐτῷ διαλαμπούσῃ καθοδηγούμενον χάριτι καὶ νεφέλῃ τῇ τοῦ παναγίου Πνεύματος σκέπῃ φρουρούμενον, ἐπὶ τὸν ἀκύμαντον διασώσας ὅρμον τῆς ἀμωμήτου πίστεως, καὶ τῶν χαμερπῶν παντάπασιν ὑπεραναβεβηκὼς καὶ τῆς τοῦ ὄρους τῶν ἀρετῶν κορυφαιοτάτης περιωπῆς
636 a τοὺς εὐαγγελιζομένους εἰρήνην ὡραίους πόδας ἐπερείσας, καὶ τὸν θεῖον εἰσδεδυκὼς γνόφον, καὶ θεῷ προσομιλήσας, καὶ τὰς τῆς θεοφαντορίας καὶ νομοθεσίας πλάκας δεξάμενος, καὶ ταῖς σταυροειδῶς ὑψουμέναις παλάμαις τὸν ἀντίθεον τροπωσάμενος Ἀμαλήκ, καὶ τῶν ἐχιδναίων δηγμάτων τῶν δαιμονικῶν λόχων καὶ τοξευμάτων τοὺς πτερνισθέντας καὶ κακῶς ἁλόντας ἐξιώμενος τῷ τοῦ κρεμασθέντος ἐπὶ ξύλου καὶ νεκρωθέντος σαρκὶ καὶ τὰς ἐναντίας νεκρώσαντος δυνάμεις καλῶς ὑπ᾽ αὐτοῦ σεβομένου καὶ προσκυνουμένου καὶ κηρυττομένου λόγου νεύματι· καὶ Ἰησοῦς ἄλλος τέμνων Ἰορδάνην, καὶ τὸν περιούσιον διαπεραιῶν λαὸν ἀβρόχοις ἴχνεσι πεζοποροῦντα καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ βλαστήσουσαν πανσεβάσμιόν τε καὶ πανίερον αἴροντα θεοδέγμονα νοερὰν κιβωτόν, καὶ τὰ τῶν Ἱεριχουντείων

347–348 ἐπὶ…ἐκτρέφοντος] cf. Ps. 22, 2 **352–353** Αἴγυπτον…πληγαῖς] cf. Ex. 7, 14 – 12, 30 **357** ζιζανιώδεσιν] cf. Matth. 13, 25 **361–362** τῇ…δίκην] cf. Ex. 14, 24 **366** εὐαγγελιζομένους…ἐπερείσας] cf. Is. 52, 7; Rom. 10, 15; Naum 2, 1 **367** εἰσδεδυκὼς γνόφον] cf. Ex. 19, 9; 20, 21 **368** νομοθεσίας…δεξάμενος] cf. Ex. 31, 18 **369** Ἀμαλήκ] cf. Ex. 17, 8-13 **373–375** καὶ[2]…πεζοποροῦντα] cf. Ios. 3, 14-17 **376–378** καὶ…καταβάλλων] cf. Ios. 6, 1-21

---

348 ὄντως] ὄντος Oh Pn **350** τρισόλβιος] τρισόλβιος ὑπάρχει Oh **351** λαὸς] λαὸς ὃν ante corr. Oh **356** τῆς πρὸς] πρὸς τῆς Jb Me **359** Βελίαρ] Βελίου Jb Me **360** φυγάδα] φυγαδευτήν Oh Pn v | τὴν] om. Pn **361** πολέμων] πολεμίων v **365** κορυφαιοτάτης] κορυφαιοτάτης καὶ Jb; κορυφαιωτάτης καὶ Me **369** Ἀμαλήκ] Ἀμαλὶκ Me **373** προσκυνουμένου] om. Me | νεύματι] πνεύματι v

b τῶν δυσωνύμων νοητῶν ἀλλοφύλων καὶ τῆς τῶν αἱρετιζόντων συμμορίας ὀχυρώματα καταβάλλων τοῖς ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας πολυκύκλοις καὶ πολυτρόποις ἄθλοις καὶ ταῖς ἱεροφαντικαῖς σάλπιγξι κατακτυπούμενά τε καὶ καταστρεφόμενα, τὸν ἡλιοειδῆ τε καὶ φωτιστικὸν λόγον καὶ τὴν σελασφοροῦσαν σοφὴν κυβέρνησιν οὐρανόθεν αὐτῷ χορηγουμένην προϊσχόμενος εἰς τὴν τῶν ἁρπάγων λύκων τῶν τὰς λογικὰς λυμαινομένων ἀγέλας κακοδιδασκάλων ἐξέλασιν, καὶ τοῖς σῳζομένοις τὴν διαιωνίζουσαν κληρονομίαν ἐν Ἱερουσαλὴμ τῇ ἐπουρανίῳ πρυτανευόμενος, ὡς ἐκεῖνος ἥλιόν τε καὶ σελήνην ἱστῶν εἰς ἐπικουρίαν τοῦ περισωθέντος θείου λαοῦ τῆς γῆς τῆς ἐπαγγελίας ἐξελάσαι τοὺς πολεμίους ἐπισπερχομένου καὶ τὴν c ἐπηγγελμένην αὐτῷ σπεύδων κληροδοτήσειν κατάσχεσιν· καὶ Δαυῒδ ἄλλος, τὸν κατὰ τῆς θείας παρατάξεως μεγαλαυχήσαντα καὶ τὸν αὐτῆς ὑπερασπιστὴν ὀνειδίσαντα σφενδονήσας, καὶ λίθῳ πατάξας τὸν ἀλάστορα, καὶ νῖκος παναοιδιμώτατον κατὰ τῶν ὑπεναντίων ἀράμενος, καὶ μυριάσι ἐπινικίων κρότων ᾀδόμενος — καὶ γὰρ οὗτος, νεανικῶς ἀνδρισάμενος πίστει καὶ ἐλπίδι καὶ πεποιθήσει τῇ εἰς Χριστὸν νευρούμενος, τὸν ἐν τοῖς διώκταις ἐνεργοῦντα τυράννοις δεινὸν ὀλετῆρα τῇ πέτρας στερροτέρᾳ γενναιότητι καταβέβληκε καὶ στέφος νίκης ἀπενεγκάμενος μυριοπλόκοις ὕμνοις καὶ ἐγκωμίοις διηνεκῶς καταγεραίρεται —· καὶ ἄλλος Ἰεζεκιήλ, μυστικωτάτων θείων θεαμάτων ἐπόπτης καὶ ὑφηγητής, ποικιλίας θεοφανειῶν καὶ συμβολικῶν μορφωμάτων διαγράφων καὶ διὰ τῶν d αἰσθητῶν εἰκόνων ἐπὶ τὴν τῶν ἀΰλων καὶ νοερῶν θεωρίαν τὴν ἡμετέραν ἰσχνοτάταις ἱεροφαντορίαις ἀνάγων διάνοιαν.

Ἀλλὰ τί μοι δεῖ τὸν τοιοῦτον ἀξιάγαστον ἱεροφάντορα τοῖς τὸ φῶς σκιαγραφοῦσιν ἀπεικάσαι, δέον αὐτὸν μᾶλλον παραβάλλειν τοῖς αὐτῷ τῷ φωτὶ κατηξιωμένοις αὐτοφανῶς συνδιαιτᾶσθαί τε καὶ συνομιλεῖν; ἐκείνῳ δὴ τῷ μεγάλῳ καὶ κορυφαιοτάτῳ Πέτρῳ παρεικαστέον αὐτόν, ᾧ τὴν προαιώνιόν τε καὶ ἄχρονον καὶ νῷ παντὶ καὶ λόγῳ παντελῶς ἀκατάληπτόν τε καὶ ἀπεριόριστον τοῦ συνανάρχου καὶ συναϊδίου Υἱοῦ γέννησιν ὁ ἄναρχός τε καὶ ἀγέννητος Πατὴρ ἀπεκάλυψεν, ἐφ᾽ ᾧ πέτρᾳ καὶ θεμελίῳ τῆς πίστεως ἀσαλεύτῳ χρηματίσαντι Χριστός, ἡ ὄντως πέτρα τῆς ζωῆς καὶ τῶν

379 ταῖς…σάλπιγξι] cf. Ios. 6, 16 **382** ἁρπάγων λύκων] cf. Mt. 7, 15 **385** ἥλιόν…λαοῦ] cf. Ios. 10, 12-15 **387–389** καὶ…ἀλάστορα] cf. 1 Reg. 17, 49-51 **395–399** καὶ[2]…διάνοιαν] cf. Ez. 1, 4-28 **403** κορυφαιοτάτῳ Πέτρῳ] cf. DN 3, 2, p. 141, 7-8 **403–406** ᾧ… ἀπεκάλυψεν] cf. Matth. 17, 1-8 **406–407** ᾧ…χρηματίσαντι] cf. Matth. 16, 18

379 πολυτρόποις ἄθλοις] madore deletum Jb **380** καταστρεφόμενα] καταστρέφονα Me[1] **381** αὐτῷ] madore deletum Jb **386** τῆς[1]…ἐξελάσαι] madore deletum Jb **386–387** ἐπισπερχομένου…ἐπηγγελμένην] ἐπισερχομένου καὶ τὴν ἐπηγγελμένην Pn; ἐπεισερχομένην v **389** ὑπερασπιστὴν ὀνειδίσαντα] madore deletum Jb **393** τῇ] τῆς Jb Me **394** ἀπενεγκάμενος] ἐπενεγκάμενος Me **397** καὶ[2]] om. Jb **400–597** τοῖς…θεὸν] om. Me **403** αὐτόν] αὐτῶν Oh **406** καὶ[2]] om. v

637 a ὄντων ποιητική τε καὶ συνεκτική, τὴν οἰκείαν ἐκκλησίαν ἐδείματο, ὅν τε
τῆς ἐν οὐρανοῖς κατοικίας καὶ κληρουχίας κλειδοῦχον καὶ κληροδότην
ἀπέφηνεν, ἐξουσίαν αὐτῷ θείαν λύειν τε καὶ δεσμεῖν ἁμαρτημάτων σειρὰς
παρασχόμενος, καὶ ὃς τὴν βασιλίδα Ῥώμην ταῖς πρὸς Χριστοῦ πανολβίως
ἀποβρυούσαις θαυματουργίαις κατήστραψε καὶ τὴν δυτικὴν ἀμαυρότητα
μετεποίησεν εἰς διαυγεστάτην λαμπρότητα· ἢ τῷ τῆς βροντῆς υἱῷ, τῷ τὰ
θεῖα καὶ ὑπερφυῆ καὶ πάσαις ἀνθρωπείαις ἀκοαῖς καὶ φρεσὶν ἄβατα καὶ
αὐταῖς ταῖς ὑπερκοσμίοις οὐσίαις ἀκίχητα τῷ κόσμῳ καταβροντήσαντι, ἅτε
τοῖς τῆς ἀληθινῆς καὶ ἐνυποστάτου σοφίας ἐπικλιθέντι στέρνοις κἀκ τῶν
πανολβίων καὶ ἀενάων τῆς κρυφιομύστου θεϊκῆς αὐτῆς γνώσεως θεσαυρῶν
b ἀπαντλήσαντι διειδέστατα θεολογίας νάματα· ἢ Παύλῳ, τῷ οἰκείῳ
φωταγωγῷ καὶ ἱεροτελεστῇ οἰκειότερον ἂν εἴη παρομοιῶσαι, τῷ τῶν
οὐρανίων ἁψίδων ὑπερβάντι, καὶ τὰ βροτοῖς ἀθέατα κατοπτεύσαντι, καὶ ἃ
μὴ ἔξεστιν ἀκούειν ἐνωτισθέντι, καὶ μυσταγωγηθέντι μυστικώτατα ῥήματα,
καὶ τοῦ παραδείσου τῆς ἀρχαίας ἡμῶν πατρίδος ἐπιβατεύσαντι, καὶ τὴν
ἐκεῖσε μακαριωτάτην διαγωγὴν ἱστορήσαντι, ἧς διὰ τὴν οἰκείαν προπέτειαν
καὶ τῆς δεσποτικῆς ἐντολῆς παράβασιν ἄποικοι γεγόνασι οἱ προπάτορες, ὃς
καὶ πτηνοῦ δίκην ἅπασαν τὴν οἰκουμένην διελήλυθε καὶ ἐξ ἀπιστίας εἰς
πίστιν τὴν ἐθνικὴν αὐστηρίαν ἐζώγρησε; Τούτων γὰρ τὸ τοῦ θείου ζήλου
διακαὲς καὶ τὸ τῆς ἀγάπης εἰλικρινὲς καὶ τὸ τῆς γνώμης ἐπιεικὲς καὶ τὸ περὶ
τοὺς πέλας συμπαθὲς καὶ τὸ τῆς μετριοφροσύνης εὐκλεὲς καὶ τὸ τῆς
c ἀνδρείας καὶ παρρησίας περιφανὲς μιμησάμενος καὶ πρὸς τὸ τῆς πολιτείας
ἑκάστου θεοειδὲς τὴν ἑαυτοῦ βιοτὴν ὅλην μεταρμοσάμενος, τὴν
ἀποστολικὴν ἐπαξίως παρὰ κυρίου χάριν ἐκομίσατο καὶ σημείων δύναμιν
καὶ προφητικὴν ἔλλαμψιν καὶ θεολογίας πέλαγος.

Τὴν γὰρ ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς αὐτῷ συναγηγερμένην σοφίαν παιδεύσεως
θεραπαινίδα τῆς ἄνω καταταξάμενος καὶ καθάπερ σοφὴ μέλιττα τὰ τῆς
κάτω καλλιστεύματα τῇ θείᾳ καὶ οὐρανίῳ ‹...› καλλιερήσας καὶ πρὸς τῆς
θεαρχικωτάτης φωτοβλυσίας πληρωθεὶς ἐμπνεύσεως λελάληκέ τε καὶ
τεθεολόγηκε καὶ συντέταχε τὰ νοῦν ἅπαντα καταπλήττοντα· ἀπὸ γὰρ τῆς
d τῶν ὁρωμένων διασκέψεως ἐπὶ τὴν τῶν ἀοράτων ἀναπόλησιν ἀναπτὰς τῷ

410–411 ἐξουσίαν…παρασχόμενος] cf. Matth. 16, 19 **413** τῷ[1]…υἱῷ] cf. Mc. 3, 17 **416** τοῖς…στέρνοις] cf. Io. 13, 25; 21, 20 **419–420** τῶν…ἁψίδων] cf. Plato, *Phaedr*. 247 b 1 **425** πτηνοῦ δίκην] cf. Plato, *Phaedr*. 249 d 7

412 ἀποβρυούσαις] ἀποβρυούσαις καὶ codd. (madore deletum Jb), καὶ seclusi cum v; cf. *Thes.Graecae Linguae* II, 1379: «sic deficiente nomine ante copulam, vel delenda copula». **414** ἀκοαῖς] ἀκοαῖς τε ante corr. Oh **415** ὑπερκοσμίοις] ὑπερκοσμίαις Oh Pn **418** νάματα] ῥήματα Oh (ante corr.) **419** καὶ] madore deletum Jb | οἰκειότερον] madore deletum Jb **423** μακαριωτάτην] μακαριώτητα τὴν Pn; μακαριότητα τὴν Oh v | διὰ] παρὰ v **429** ἀνδρείας] ἀνδρίας ante corr. Oh Pn **435** οὐρανίῳ καλλιερήσας] post οὐρανίῳ aliqua intercidisse videntur, e.g. σοφίᾳ vel θεολογίᾳ

λογισμῷ καὶ τὰς τριττὰς τῶν ὑπερκοσμίων λαμπροτάτων ταγμάτων
ἐκκλησίας ἐπιθεωρήσας καὶ τοὺς καθ᾽ ἑκάστην τρεῖς ἁγιωτάτους
ἀγγελικοὺς διακόσμους οἷά τις ὑπερκόσμιος τυγχάνων καὶ οὐράνιος
ἄγγελος καὶ τοῖς ἀσωμάτοις ὁμοταγὴς κάλλιστα διαγραψάμενος καὶ τὴν ἐν
αὐτοῖς εὐταξίαν καὶ οὐρανίαν ἱεραρχίαν καταλέξας, τὸ τῆς ψυχῆς
φωτοειδὲς εὐλαβῶς ἐπὶ τὸν τῆς ὑπερθέου θειότητος θῶκον ἀνατείνει· καὶ
τοῖς τῷ θείῳ καὶ καθαρτικωτάτῳ καθαρθεῖσιν ἄνθρακι χείλεσι θεολογεῖ,
τὴν ἐν τριάδι μίαν ἀδιαίρετον ἄκτιστον θεότητα, μίαν κυριότητα τῶν ὅλων
προνοητικήν τε καὶ συνεκτικήν, μίαν οὐσίαν, μίαν ἐξουσίαν καὶ βασιλείαν
640 a καὶ δύναμιν, καὶ μίαν θέλησίν τε καὶ ἐνέργειαν, καὶ τὰς ἐν μονάδι τρεῖς
ὁμοουσίους τε καὶ συναϊδίους καὶ συνανάρχους ὑποστάσεις, ἀριθμῷ μὲν
καὶ ἰδιότησι ἀμεταπτώτοις καὶ ἀκινήτοις διαιρουμένας, ἑνουμένας δὲ
θεότητι, οὐ συναλειφομένας, ἀλλ᾽ ἐν ἀλλήλαις ἀσυγχύτως οὔσας, ἑκάστην
μετὰ τῆς ἰδιότητος θεωρουμένας οὐ τόπῳ, οὐ περιορισμῷ, οὐδ᾽ ὁποιᾳοῦν
περιγραφῇ (ἀσώματοι γὰρ καὶ ἀπερίγραπτοι) διϊσταμένας, ἄπαγε, ἀλλὰ
μόναις ταῖς ἐπινοίαις διαστελλομένας, ὅσον γε κατανοεῖν ἐνδέχεται τὴν
τριαδικὴν αὐτῶν δίχα φυρμοῦ καὶ συναλοιφῆς ἀπαρίθμησιν, μιᾷ λατρείᾳ
καὶ προσκυνήσει λατρευομένας καὶ προσκυνουμένας, ἕνα θεόν, ἕνα κύριον
σέβειν ὑποτιθέμενος, ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν λατρευόμενόν τε καὶ
προσκυνούμενον, εἰς μίαν ἀρχὴν καὶ αἰτίαν τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος
b ἀναφερομένων· καὶ τοῦ μὲν Υἱοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ μόνου τοῦ
Πατρός, ἤγουν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγεννημένου καὶ μόνου καὶ μόνως,
ἀσωμάτως καὶ ἀπαθῶς καὶ ἀχρόνως, τοῦ δ᾽ αὖ Πνεύματος ἐξ αὐτοῦ μόνου
τοῦ Πατρὸς ἐκπορευομένου καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ προϊόντος καὶ τοῖς ἀνθρώποις
πεφηνότος, μοναρχίαν διδάσκων, οὐχ᾽ ἣν ἓν περιγράφει πρόσωπον (ἔστι
γὰρ τὸ ἓν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι), ἀλλ᾽ ἣν ὁμοτιμία
συνίστησι φύσεως καὶ σύμπνοια γνώμης καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς
τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις.

Ἀλλ᾽ ἔοικα τῷ κοτύλῃ μετρεῖν βουλομένῳ τὴν ἄβυσσον, τὴν τοῦ μεγάλου θεολόγου τούτου πανυπερτάτην θεολογίαν τοῖς τῆς ἡμετέρας ταπεινότητος χθαμαλοῖς λογαρίοις διαφῆναι πειρώμενος· πρόκειται γὰρ ἡ

445 θείῳ…θεολογεῖ] cf. Is. 6, 6 **463–466** μοναρχίαν…σύννευσις] cf. Greg. Naz. *Or*. 29, 2, SC 250 p. 178, 7-11; Max. Conf. *Ep. Thomam* 2, 1, CCSG 48, p. 40, 15-19 **467** τῷ… ἄβυσσον] cf. Greg. Nyss. *Adv. Eun*. 3, 5, 55, p. 180, 5-10 Jaeger; Basil. *Hom. in Ps. 115*, PG 30, 105 d 1-8; ps. Ioh. Chrys. *In Trasf.*, PG 61, 722, 57-60

445 ἄνθρακι…θεολογεῖ] madore deletum Jb **446** τῶν ὅλων] τῶν ὅλων δημιουργὸν Oh Pn v **452–453** ὁποιᾳοῦν περιγραφῇ] madore deletum Jb **454** ἐνδέχεται] om. Jb **456** καὶ προσκυνουμένας] om. Jb **459** τῶν] om. v **460** γεγεννημένου] madore deletum Jb, γεγενημένου Pn **462** προϊόντος] προσιόντος Jb **466** τῶν] Oh Pn v **469** λογαρίοις] λογιδρίοις Jb Pn | διαφῆναι] num διασαφῆναι corrigendum?

c θεοφεγγὴς βίβλος ἐκείνη φωτὸς ἡλιακοῦ λαμπρότερον ἀφεῖσα λόγων οὐρανίων ἀμαρύγματα, τῆς μὲν ψευδωνύμου γνώσεως τὴν ψυχοφθόρον ἀπελαύνοντα ζόφωσιν, ὀρθῶν δὲ καὶ θείων διασαφοῦντά τε καὶ διατρανοῦντα δογμάτων ἀσφάλειαν· οὐ μόνον γὰρ τὰς ὑπὸ τοῦ τῶν ζιζανίων ἐπισπορέως κατὰ τοὺς ἀποστολικοὺς χρόνους ἐπισπαρείσας αἱρετιζούσας ἐρεσχελίας καὶ τερατολογίας ἀνέσπασε πρόρριζον, ἀλλὰ καὶ τὰς μετέπειτα κατὰ τῆς ἁγίας ὁμοφυοῦς δεσποτικῆς τριάδος, τάς τε κατὰ τῆς ἐνσάρκου τοῦ θεοῦ λόγου Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, καὶ τὰς ὕστερον κατὰ τοῦ χριστωνύμου πληρώματος καὶ κατὰ τῆς τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων ἐν ταῖς καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην πανευαγέσι ἐκκλησίαις καὶ d ἀποστολικαῖς καθέδραις ἀναστηλώσεώς τε καὶ προσκυνήσεως ἀναδοθείσας ἀντιθέους βλασφημίας, καὶ γλωσσαλγίαις καθεῖλε προθέλυμνον, τοῦ θεοῦ δηλαδὴ προβλεπτικῶς πόρρωθεν διὰ τῆς ἐκείνου γλώττης, τῆς πάσης διστόμου μαχαίρας τμητικωτέρας, προεκτίλλοντός τε καὶ προεκτέμνοντος παντοίαν δηλητήριον καὶ φθοροποιὸν αἱρετικῶν σπερμάτων βλάστησιν, τὴν δὲ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ ἀποστολικῶν κηρυγμάτων καὶ παραδόσεων συνιστῶντος καὶ ἐπιβεβαιοῦντος ἀλήθειαν.

Οὐκοῦν προσακτέον αὐτολεξεὶ τὴν χρυσαυγεστάτην θεοφαντορίαν τῆς αὐτοῦ θεολαμποῦς καὶ θεοκινήτου διαφράσεως περὶ τῆς τρισυποστάτου θεότητος καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς τῆς τριάδος μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ διὰ τῆς ἐκ παρθένου γεννήσεως πρὸς ἀνθρώπους ἐπιφανείας· ἐν γὰρ τῇ τῶν θείων 641 a ὀνομάτων ἀναπτύξει τάδε φησίν·

Ὅθεν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερείας, ἐξ ἧς ὡς ἑνοποιοῦ δυνάμεως ἑνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἕνωσιν, ὡς τριάδα δὲ διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν, ἐξ ἧς *πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* ἔστι καὶ *ὀνομάζεται*, ὡς αἰτίαν δὲ τῶν ὄντων, ἐπειδὴ πάντα πρὸς τὸ εἶναι παρήχθη διὰ τὴν αὐτῆς οὐσιοποιὸν ἀγαθότητα, σοφὴν δὲ καὶ καλήν, ὅτι τὰ ὄντα πάντα τὰ τῆς οἰκείας φύσεως ἀπαράφθαρτα διασῴζοντα πάσης b ἁρμονίας ἐνθέου καὶ ἱερᾶς εὐπρεπείας ἐστὶν ἀνάπλεα, φιλάνθρωπον δὲ διαφερόντως, ὅτι τοῖς καθ' ἡμᾶς πρὸς ἀλήθειαν ὁλικῶς ἐν μιᾷ τῶν

473–474 τοῦ… ἐπισπορέως] cf. Matth. 13, 25 **482–483** πάσης… τμητικωτέρας] cf. Hebr. 4, 12 **492–509** Ὅθεν… ἱδρύσεως] DN 1, 4, pp. 112, 10 – 113, 12 **498–499** πᾶσα… ὀνομάζεται] Eph. 3, 15; Matth. 28, 18

472 ζόφωσιν] νέκρωσιν Jb (ante corr.) **480** προσκυνήσεως ἀναδοθείσας] madore deletum Jb **487** προσακτέον] προακτέον Oh Pn v **492** Ὅθεν] ὅθεν ἐν Dionysius, nulla varia lectione in apparatu apparente **497** διὰ] om. Pn

αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινώνησεν ἀνακαλουμένη πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀνατιθεῖσα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατιάν, ἐξ ἧς ἀρρήτως ὁ ἁπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη καὶ παράτασιν εἴληφε χρονικὴν ὁ ἀΐδιος καὶ εἴσω τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγεγόνει φύσεως ὁ πάσης τῆς κατὰ πᾶσαν φύσιν τάξεως ὑπερουσίως ἐκβεβηκὼς μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ἱδρύσεως.

Καὶ συνῳδὰ τούτοις ἔτι περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως ἐπιστέλλει πρὸς Γάϊον·

Πῶς, φῄς, Ἰησοῦς ὁ πάντων ἐπέκεινα, πᾶσίν ἐστιν ἀνθρώποις οὐσιωδῶς συντεταγμένος; οὐ γὰρ ὡς αἴτιος ἀνθρώπων ἐνθάδε λέγεται ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς αὐτὸς κατ' οὐσίαν ὅλην ἀληθῶς ἄνθρωπος ὤν.
c **Ἡμεῖς δὲ τὸν Ἰησοῦν οὐκ ἀνθρωπικῶς ἀφορίζομεν· οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπος μόνον — οὐδὲ ὑπερούσιος, ἄνθρωπος μόνον —, ἀλλ' ἄνθρωπος ἀληθῶς ὁ διαφερόντως φιλάνθρωπος, ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατὰ ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀνθρώπων οὐσίας ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος. Ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον ὑπερουσιότητος ὑπερπλήρης ὁ ἀεὶ ὑπερούσιος, ἀμέλει τῇ ταύτης περιουσίᾳ, καὶ εἰς οὐσίαν ἀληθῶς ἐλθὼν ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου. Καὶ δηλοῖ παρθένος ὑπερφυῶς κύουσα καὶ ὕδωρ ἄστατον ὑλικῶν καὶ γεηρῶν ποδῶν ἀνέχον βάρος καὶ μὴ ὑπεῖκον, ἀλλ' ὑπερφυεῖ δυνάμει πρὸς τὸ ἀδιάχυτον συνιστάμενον. Τί ἄν τις τὰ λοιπὰ πάμπολλα ὄντα διέλθοι; δι' ὧν ὁ θείως ὁρῶν ὑπὲρ νοῦν γνώσεται καὶ τὰ ἐπὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Ἰησοῦ καταφασκόμενα,**
d **δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα. Καί, ἵνα συνελόντες εἴπωμεν, οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν, οὐχ' ὡς μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνθρώπων ἀνθρώπων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς, καὶ τὸ λοιπὸν οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ, καινήν τινα καὶ θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.**

644 a Κἀν τῇ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας διδασκαλίᾳ τὴν περὶ τῆς θείας τοῦ μύρου τελετῆς ἀναπτύσσων θεωρίαν, ἐρεῖ·

Οὐκοῦν ἡ θειοτάτη τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν τάξις οὐκ ἠγνόηκε τὸν θεαρχικώτατον Ἰησοῦν εἰς τὸ ἁγιάζεσθαι κατεληλυθότα, νοεῖ δὲ αὐτὸν ἱερῶς ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἑαυτὸν ὑφέντα διὰ θείαν καὶ ἄρρητον

512–531 Πῶς… πεπολιτευμένος] Ep. 4, pp. 160, 1 – 161, 10 **534–542** Οὐκοῦν… ἐνανθρωπήσει] EH 4 θ 10, pp. 101, 19 – 102, 4

---

507 τῆς] om. Jb **508–509** τῶν… ἱδρύσεως] madore deletum Jb **510** τούτοις] τούτοις ἃ Oh v **514** αὐτὸς] αὐτὸ Jb Pn **519** ὁ… ταύτης] madore deletum Jb **521** ἐνήργει… ἀνθρώπου] om. Pn **526** Καί] codd. Syncelli, καὶ γάρ codices dionysiani, p. 161, 5 **527** ὡς[2]] om. v **528** ἀνθρώπων] om. v | ἄνθρωπον… ἄνθρωπος] ἄνθρωπον ἄνθρωπος Pn v; ἀνθρώπων ἄνθρωποι Oh **530** καὶ] codd. Syncelli, τὴν PTS p. 161, 10 **532** τῇ] τὶ Jb

ἀγαθότητα, καὶ πρὸς τοῦ Πατρὸς ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ Πνεύματος ἀνθρωποπρεπῶς ἁγιαζόμενον ὁρῶσα τὴν οἰκείαν οἶδεν ἀρχήν, ἐν οἷς ἂν θεαρχικῶς δρᾷ, τὸ κατ' οὐσίαν ἀναλλοίωτον ἔχουσα. Ὅθεν ἡ τῶν ἱερῶν συμβόλων παράδοσις ἁγιαζομένῳ τῷ θείῳ μύρῳ τοὺς σεραφὶμ περιίστησιν ἀπαράλλακτον εἰδυῖα καὶ διαγράφουσα τὸν Χριστὸν ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ὁλικῇ πρὸς ἀλήθειαν ἐνανθρωπήσει.

Ὦ τῶν μακαριωτάτων χειλέων τῶν ταῦτα φθεγξαμένων. Ὡς ἀληθῶς ἐν
b αὐτοῖς τοῦ Παρακλήτου τῶν χαρισμάτων, ὅθεν αἱ δωρεαὶ τοῖς θειωδῶς ψυχὴν καὶ σῶμα κεκαθαρμένοις, οἷος ἐτύγχανεν ὢν οὗτος ὁ πανάγιστος ἱεροφάντωρ, ἡ χάρις ἐκκέχυται. Ὦ τῆς ἐπιτηδειοτάτης πρὸς ὑπηρεσίαν τῆς θεοφθεγξίας ἱεροφάντιδος γλώττης, τῆς τοιάδε τῶν κρυφιομύστων μυημάτων ἐκφαντορικώτατα διατρανωσάσης, ὄντως *ὀξυγράφου*, κατὰ τὸ λόγιον, *γραμματέως* ἐχρημάτισε *κάλαμος*. Ὦ τῆς φανοτάτης φρενὸς τῆς τοιαῦτα τῶν ὑπὲρ πάντα νοῦν καὶ λόγον ἐλλαμφθείσης νοήματα. Τίς γὰρ νοῦς, ὀξυδερκέστατα καὶ θείως ὁρῶν, οὐχ' ὥσπερ ἔν τισι ἀργαλεωτάταις φοναῖς τραυματιῶν πλῆθος αἵματι καὶ κονίῃσι πεφυρμένον, ἅπαν τὸ τῶν αἱρεσιωτῶν δυσμενέστατον στῖφος ἐν ταῖς βραχυτάταις τῶν θεοφράστων
c ῥημάτων τούτων περιοχαῖς κατερριπός τε καὶ διολωλὸς κατόψεται; Ταῦτα μὲν δὴ καὶ λίαν ὀλίγα τῶν ὡραιοτάτων αὐτοῦ δογματικῶν ἡμῖν ἀπήνθισται λειμώνων, ὅσον καλλωπίσαι τὴν εὐφημίαν τῆς ὑψηλοτάτης αὐτοῦ θεολογίας καὶ τῆς ἀπαραβλήτου καὶ διαυγεστάτης ὀρθοδοξίας τῆς ἀληθοῦς καὶ ἀλήπτου πίστεως. Τῇ δέ γε κυβερνητικῇ σοφίᾳ καὶ ποιμαντικῇ ἐπιστήμῃ, μεθ' ἧς τὸ ἐμπιστευθὲν διεῖπε ποίμνιον, ποίους ἂν ἐπαξίους ἐφαρμόσαι κρότους ἰσχύσαιμι; Ὡς γὰρ κυβερνήτης τῆς πρύμνης ἐπικαθήμενος καὶ τῶν οἰάκων ἐπειλημμένος, ἐγρηγόρως πάντοθεν περισκοπεῖ τὰς τῶν ἀνέμων ἐφόδους καὶ τοὺς μὲν καταιγιδώδεις προφυλάττεται πόρρωθεν ἢ σχεδόθεν ἰόντας πολλάκις, καὶ τοὺς πλωτῆρας
d προασφαλίζεται καὶ τὴν τῆς ἀέλλης προκαταλαμβάνων ἔμπτωσιν προχαλᾷ τοῖς προτόνοις τὸ ἱστίον καὶ ὑφίησι, πρὸς δὲ τοὺς οὐρίους διανίσταται καί, τὸ ἄρμενον αὖθις ἐκπετάσας, εὐθέτως πηδαλιουχεῖ τὴν ὁλκάδα καὶ τὸν πλοῦν ἀγαλλόμενος διανύει, τοῦ κύματος περιηχοῦντος τῇ τρόπιδι, καὶ τοῦ φοροῦ κατὰ πρύμνης φυσῶντος πνεύματος. Εἰ δέ που καὶ κυματώδης ἐπανασταίη ζάλη, ἔστιν ὅτε τῇ σοφῇ τέχνῃ τὸ σκάφος τίθησι τῶν κυμάτων

547–549 ἱεροφάντιδος…λόγιον] Ps. 44, 2 **552** αἵματι…πεφυρμένον] cf. Hom. *Il.* 10, 521; *Od.* 9, 397

---

539 ἔχουσα] Pn Oh; Jb evanidum, ἔχουσαν codd. dionysiani plerique (cf. p. 102, 1) **542** ὁλικῇ] ὑλικῇ v **545** οἷος] οἷς Pn Oh v **550** τῶν] τὸν Oh v **551** καὶ] om. Pn Oh **552** φοναῖς] φωναῖς Jb v; ἐν τοῖς τοῦ φόνου χωρίοις add. in mg. Pn[1] **554** κατερριπός] κατερηριπός v **556** τὴν…ὑψηλοτάτης] madore deletum Jb **558** γε] om. Jb **559** ἧς] μὴ δι' ἧς Jb **563** πλωτῆρας] madore deletum Jb **569** ἐπανασταίη] ἐπανίσταται Oh Pn v

ἀνώτερον καὶ ἀναυάγητον διασῴζει, καὶ εἴ ποτε νηνεμία καὶ γαλήνη βαθεῖα παντοίαν κατευνάσοι τρικυμίαν, οὐδ᾽ οὕτως ἠρεμεῖ καὶ καθεύδει, ἀλλὰ τοῖς ἐρέταις ἐγκελεύεται τὴν ναῦν ἐλαύνειν τοῖς ἐρετμοῖς καὶ παραινεῖ νήφειν διὰ παντός, ἵνα τοὺς κινδύνους διαδράντας τοὺς ναυτιλλομένους σὺν τοῖς
645 a ἀγωγίμοις εὐπλοοῦντας τῷ λιμένι προσορμίσειεν· ἀλλὰ μὴν καὶ καθάπερ τις αἰπόλος τοὺς μὲν λυμαντικοὺς θῆρας ἐφορμῶντας αἰχμαῖς ἀμύνει καὶ σφενδόνῃ καὶ καλαύροπι καί, μέσων νυκτῶν εἰ πειραθεῖεν ἐπιδραμεῖν, λαμπάσι καὶ πυρὸς ἀκοντίοις δεδίττεται· περιφρουρεῖ δὲ τὰ πρόβατα πάντη περιπολῶν, τῶν μὲν φθοροποιῶν καὶ νοσερῶν ἀπάγων νομῶν, ἐπὶ δὲ τὰς ὀνησιφόρους καὶ καλλίστας ἄγων, καὶ τὸ μὲν ἑστὼς καὶ ὑγιῶς ἔχον φυλάττων ἀσινές, τὸ δὲ πεπτωκὸς ἢ νενοσηκὸς ἢ τεθλασμένον ἢ τετραυματισμένον ἀνορθῶν καὶ περισφίγγων ἀλείφων τε καὶ ἰώμενος, πολλάκις δὲ καὶ τῶν ὀνύχων καὶ στομάτων τῶν ἁρπακτικῶν θηρίων τὸ ἁρπαγὲν ἐμπνέον ἔτι καὶ περισπαῖρον ἀποσπώμενος, καὶ ἀναζωπυρῶν καὶ
b οἷον ἐκ θανάτου πρὸς ζωὴν ἀνακομίζων· τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ σοφώτατος κυβερνήτης οὗτος οἱονεὶ πλοῖον τὴν νεόπηκτον οἰακίζειν ἐκκλησίαν προαχθείς, ἐν μέσῳ πελάγους κλύδωνος πανταχόθεν ἐπεγειρομένου, καὶ ποίμνης λογικῆς νεογενοῦς ἐπιστασίαν ἐμπιστευθείς, τῆς εἰδωλομανίας ἰσχυρῶς ἐπικρατούσης, τῶν τε τυράννων καὶ τῶν τοῦ κόσμου ματαίων σοφῶν καὶ ῥητόρων θηρῶν ἐμμανέστερον κατὰ τῶν ἐξ Ἰουδαϊκῆς σκιώδους νομολατρείας ἢ τῆς Ἑλληνικῆς ἀθεΐας ἐπὶ τὴν εἰς Χριστὸν εὐαγῆ πίστιν μεταφοιτώντων μαινομένων, εὐδοκιμώτατος προστάτης καὶ γνησιώτατος τοῦ Χριστοῦ ποιμὴν καὶ τῆς ἀποστολικῆς προεδρείας ὡς ἀληθῶς ἄξιος ἀνεδείχθη, τὸν θεόλεκτον λαὸν κηδεμονικῷ τε καὶ φιλαγρύπνῳ καὶ θαρσαλέῳ περιέπων φρονήματι, καὶ τὴν μὲν τῶν προφανῶν τῆς πίστεως
c ἀλλοτρίων καὶ τοῦ θείου κηρύγματος ἐναντίων λυσσωδίαν τῇ τε τῶν καθαρωτάτων καὶ εὐπαρρησιάστων προσευχῶν εὐτονίᾳ καὶ τῶν ὁσίων χειρῶν πρὸς τὸν δυνάμενον θραύειν αὐτὴν θεὸν ἐκτάσεσι καὶ ἐκτενέσι δεήσεσιν ἀποτρεπόμενος· τὴν δὲ τῶν προσχήματι μὲν οἰκείων, ἐχθρῶν δὲ κακίστων οὐδὲν ἄμεινον διακειμένων καὶ προβάτου μὲν δορὰν ἔκτοθεν περιβεβλημένων, ἕξιν δὲ λύκου καὶ γνώμην ἔνδοθεν βυσσοδομούντων εὐφώρατον πᾶσι τιθεὶς κακορραφίαν τε καὶ δολιότητα. Τὰς μέντοι σοφιστῶν καὶ ῥητόρων τῶν κατὰ τοῦ σωτηρίου δόγματος σοφιζομένων καὶ διαλεκτικαῖς μεθόδοις σοφιστικαῖς τε καὶ ῥητορικαῖς δεινότησι χρωμένων

599–600 προβάτου … βυσσοδομούντων] cf. Matth. 7, 15

574 καὶ] om. Oh Pn **576** καλαύροπι] ποιμενικῷ ῥάβδῳ add. in mg. Pn[1] **579** ἔχον] ἔχων Oh (ante corr.) v **580** νενοσηκὸς] νενοσηκὼς Pn **585** οἰακίζειν ἐκκλησίαν] ἐκκλησίαν οἰακίζειν Oh **588** τῶν[1] … τυράννων] τῶν τε τυράννου Pn; τοῦ τε τυράννου Oh v **589** θηρῶν … Ἰουδαϊκῆς] madore deletum Jb

προτάσεις, ἐνστάσεις τε καὶ ἀντιθέσεις ἀράχνης ἱστὸν εὐδιάλυτον ἡγεῖτο
d καὶ εὐδιάθρυπτον, ῥᾷστα διασπαράττων καὶ διαλύων ἕκαστα τὰ πρὸς αὐτῶν
κλεψίνοα σοφιστεύματά τε καὶ προβλήματα. Ἀλλὰ πρὸς μὲν τοὺς
πολεμίους τῆς ἀτραποῦ τῆς σωτηρίας ἐγρηγορὼς διετέλει, τῇ παντοδυνάμῳ
τοῦ θεοῦ καὶ βασιλέως ἡμῶν Χριστοῦ δυναστείᾳ καταστέλλων αὐτῶν τὸ
φρύαγμα καὶ τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν διελέγχων. Καὶ περὶ πολλοῦ μὲν
ἐποιεῖτο τῶν μαθητευομένων ψυχῶν ἐξαλείφειν τὰ πρώην κακῶς
ἐνσημανθέντα τῆς ἀθεότητος καὶ βδελυγμίας χαράγματα, μετεγγράφειν δὲ
τὰ τῆς θεοσεβείας καὶ τῆς ὑπερκοσμίου σοφίας διδάγματα. Μὴ τοὺς
καρποὺς δὲ τῶν ἃ παρεδίδου καὶ ἐξεδίδασκεν ἀπαιτεῖν, ὡς ἂν οἰηθείη τις,
ἠμέλει· οὐ μὲν οὖν ἀλλὰ δίχα πράξεων τὰς τῶν θείων λόγων μυήσεις
648 a ὑπαρχούσας δένδροις φύλλων μὲν εὐθαλείᾳ κομῶσιν ἀκαρπίαν δὲ νοσοῦσιν
ἐοικέναι διϊσχυρίζετο· καὶ *τὴν πίστιν χωρὶς ἔργων εἶναι νεκρὰν* ἐξεπαίδευεν,
ὑποτιθέμενος χρῆναι τοὺς πιστοὺς κοσμεῖν ἑαυτοὺς ταῖς τῶν ἐντολῶν
τηρήσεσι, καὶ μηδὲν ἐναργέστερον ἄλλο ἢ τοῦτο καθεστηκέναι τῆς
ἀκραιφνοῦς καὶ βεβαίας εἰς Χριστὸν πίστεως καὶ ἀγάπης γνώρισμα καὶ
δεδιέναι νουθετῶν ἀεὶ τὸ μέλλον φρικῶδες δικαιωτήριον, καθ᾽ ὃ τῶν
βεβιωμένων τε καὶ πεπραγμένων ἀπαιτηθήσεται λόγον ἕκαστος· καὶ ὃς μὲν
τὴν ὀρθὴν πίστιν φυλάξας χριστιανοπρεπῆ μετελήλυθε βίον καὶ τῷ
ἀδεκάστῳ κριτῇ τοῖς ἔργοις εὐηρέστησε, τὴν τῶν ὄντως μακαρίων ἀγαθῶν
διαιωνίζουσαν χλιδὴν ἀπολήψεται· ὃς δὲ μὴ τῇ πίστει τὴν ἀρίστην
πολιτείαν καὶ πρᾶξιν προσέθηκεν, ἀλλὰ ταύτην τῇ κακίᾳ κατέχρανε, τὴν
b ἀξίαν τῆς ἰδίας ἀβελτηρίας εἰσπραχθήσεται δίκην, ἀνένδοτά τε καὶ
ἀπέραντα κολασθήσεται. Πάντας γὰρ ἐπαιδαγώγει καὶ ἐρρύθμιζε κατὰ τὴν
εὐαγγελικὴν βαδίζειν τρίβον καὶ κατὰ τὴν ἀποστολικὴν διαβιοῦν
παράδοσιν, κατὰ καιρὸν οἰκονομῶν ἐν κρίσει τοῦ λόγου τὸ σιτομέτριον·
τοὺς μὲν γὰρ ἔτι τὴν ἕξιν νηπίους καὶ ἀρτιπαγεῖς ἔτρεφε γάλακτι, τοῖς
ἁπλουστέροις φημὶ καὶ στοιχειωδεστέροις διδάγμασι· τοὺς δὲ τελείους τὴν
ἡλικίαν καὶ τὴν ἀνδρείαν ἱκανοὺς προσφέρεσθαι τροφήν, ἅτε δὴ καλῶς
σῶμά τε καὶ ψυχὴν προκεκαθαρμένους, τῇ τελείᾳ καὶ μυστικῇ σοφίᾳ, τῷ
τρόπῳ πλέον ὃν ἐν ἑαυτῷ προεδείκνυ, χαρακτὴρ ἄριστος ἀρετῆς τοῖς
ποιμαινομένοις γιγνόμενος, ἢ τῷ λόγῳ διδάσκων· τοῦ γὰρ κοινοῦ τῆς
c ἐκκλησίας σώματος ἐκ πολλῶν καὶ διαφόρων ἐθνῶν καὶ ἠθῶν καὶ τρόπων

---

616 τὴν…ἐξεπαίδευεν] Iac. 2, 26 **629** σιτομέτριον] cf. Lc. 12, 42 **630** ἔτρεφε γάλακτι] cf. I Cor. 3, 2

---

606 πρὸς μὲν] μὲν πρὸς Oh Pn; μὴν πρὸς v **607** παντοδυνάμῳ] madore deletum Jb **608–609** τὸ φρύαγμα] τὰ φρυάγματα Me **615** ὑπαρχούσας δένδροις] madore deletum Jb δένδροις…φύλλων] δένδρων φύλλοις Me **622** τὴν] om. v **623** τοῖς…ὄντως] madore deletum Jb **626** τῆς ἰδίας] madore deletum Jb | ἀνένδοτά] ἀνενδότατά Me **630–631** ἔτρεφε…φημὶ] madore deletum Jb **632** ἀνδρείαν] ἀνδρίαν v **634** ὃν] ὂν Pn; ὧν v

καὶ λόγων συγκειμένου, κηδεμὼν ἁπλοῦς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ παντοδαπὸς καὶ ποικίλος· ἁπλοῦς μὲν τῇ ὀρθότητι καὶ ἀληθείᾳ, πάσης ὑπουλότητος καὶ διπλόης ἀπηλλαγμένος· ποικίλος δὲ τῇ τῆς εὐστόχου διοικήσεως καὶ προστασίας εὐμηχανίᾳ, τὸν κατάλληλον ἑκάστῳ προσφέρων θεραπείαν καὶ δίαιταν, καὶ τῶν ψυχικῶς ἀσθενούντων τῷ μὲν τοῦτο τῷ δὲ ἐκεῖνο σοφῶς καὶ ἐπιτηδείως προσνέμων ἀκεσώδυνον φάρμακον. Τούς τε γὰρ εὐδρομοῦντας ἐπέσπευδε *τῶν ὄπισθεν ἐπιλανθανομένους τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτείνεσθαι·* τοὺς δ᾽ αὖ νωθεῖς τε καὶ νωχελεῖς πρὸς μίμησιν τῶν καλῶς τρεχόντων παρώτρυνεν. Εἴ τι δὲ τῶν προβάτων τῆς μάνδρας ἀποσκιρτῴη καὶ μακρὰν ἀποπλανῷτο, ἐπὶ τὰς ἐρήμους ἀνίχνευεν καὶ περιενόστει, τῇ τε
d σύριγγι καὶ τοῖς νομίοις μέλεσιν ἀνεκαλεῖτο καὶ ἔδρα πάντα καὶ ἔπασχεν ἕως ἂν τὸ πλανώμενον ἀνασώσηται. Χεῖρα δὲ τοῖς τῆς εὐθείας ἀπολισθαίνουσιν ὤρεγε καὶ τοὺς χαμαὶ κειμένους ἀνώρθου. Οἵαν δὲ πρὸς τοὺς ἀδικοῦντας καὶ θρασυνομένους καὶ τῆς εὐταξίας ἀποθέοντας ἐνιπὴν ἔνδικον ἐποιεῖτο καὶ ὅπως τοὺς ὑπὸ τῶν πέλας ἀδικομένους τε καὶ πλεονεκτουμένους ἐξεδίκει καὶ τὸ φιλάνθρωπον ὅσον περὶ τοὺς ἡμαρτηκότας εἶχεν, ἅπασιν ἐκπεταννὺς τὰς τῆς μετανοίας πύλας καὶ τοὺς ἐπιστρέφοντας ἀσπασίως καὶ φαιδρῶς, ὡς Χριστοῦ μιμητὴς προσιέμενος, καὶ Ναυάτου τὴν ἀπανθρωπίαν καὶ ἀλαζονείαν ἀπ᾽ ἀρχῆς τοῦ θείου
649 a κηρύγματος τῶν ἱερῶν περιβόλων ἐξοστρακίζων, δηλώσει τοῖς ἀκροαταῖς ὁ λόγος τῆς τῶν Δημοφίλῳ τετολμημένων διηγήσεως ἀκροθιγῶς ἁψάμενος, ἀφεὶς ἐντελέστερον μαθήσειν ἐντευξομένους τοῖς ἃ πρὸς ἐκεῖνον ὁ θαυμασιώτατος ποιμὴν γεγράφηκεν. Οὗτος ὁ Δημόφιλος ὑπῆρχε τῶν ὑπὸ τῷ μεγάλῳ τελούντων ἱεροθέτῃ Διονυσίῳ θεραπευτῶν, ἐκ τῆς ὑπ᾽ Ἀθήναις ἐπαρχίας ὁρμώμενος, διὰ τῆς ἱεροτελεστικῆς αὐτοῦ πανοσίου χειροθεσίας θεραπευτὴς τεταγμένος· μοναχοὶ δὲ τουτὶ τὸ τάγμα χρηματίζουσι, τῇ προσηγορίᾳ ταύτῃ κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ μάλιστα καλούμενοι, ταῖς τοῦ ἱερατείου πύλαις ἐφεστάναι ταττόμενοι. Τὸν οἰκεῖον οὖν πρεσβύτερον οὑτοσὶ τετυραννηκώς, εἰσπεπηδηκὼς ἐν τοῖς ἀδύτοις, οὗ χωρεῖν οὐκ ἦν αὐτῷ θεμιτόν, ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου τε συνέστειλε καὶ τοῦ χώρου τῶν ἱερομένων σὺν ἀτιμίαις καὶ προπηλακισμοῖς ἐξέωσε, ζηλώσας δῆθεν καὶ
b χαλεπήνας, ὡς ὁ χριστομίμητος ἱερεὺς ἀπὸ ἁμαρτημάτων τινὰ μετανοοῦντα

643–644 τῶν… ἐπεκτείνεσθαι] cf. Phil. 3, 13

643 ἔμπροσθεν] ὄπισθεν Oh **645–646** ἀποσκιρτῴη… ἀποπλανῷτο] ἀποσκιρτῶν... ἀποπλανῶ τὸ Me; ἀποσκιρτὼν... ἀποπλανῶτο Jb (ἀποσκιρτῶν ante corr.) **648–649** ἀνασώσηται… ὤρεγε] madore deletum Jb **651** τοὺς] post πέλας coll. Me **653** μετανοίας] μετανύας Me **654** προσιέμενος] προϊέμενος Jb Oh Pn **655** καὶ Ναυάτου] Νουάτου v **656–657** τοῖς… διηγήσεως] madore deletum Jb **658** ἀφεὶς] ἀφῆς Jb Me **664** ἱερατείου] ἱερατίου Pn **665** οὗ χωρεῖν] συγχωρεῖν Oh **667** προπηλακισμοῖς] προσπηλακισμοῖς ante corr. Jb

προσήκατο· ὃν ὡσεί τινα δυσσεβῆ καὶ ἀλιτήριον ἡγησάμενος ὁ Δημόφιλος κατὰ κόρρης ἐτύπτησε καὶ ἀπελάκτισεν, ὁμολογοῦντα μετ᾽ αἰδοῦς πρὸς ἰατρείαν κακῶν ἥκειν καὶ τυχεῖν ἐλέους δεόμενον. Καὶ πάμπαν ἀπωσάμενος, ἔδοξέ τι μέγα κατωρθωκέναι· δι᾽ ὃ καὶ μεγαλαυχῶν ἀνατίθησι τῷ μεγίστῳ ποιμένι τὰ πεπραγμένα, πρὸς ὃν τὴν πανωφελῆ τε καὶ πάνσοφον ἐπιστολὴν ἐκείνην ἀντέγραψεν ὁ θειότατος, τὴν πάσης ἀρετῆς καὶ εὐταξίας διδακτικήν, δι᾽ ἧς τὴν ἀνεκδιήγητόν τε τοῦ φιλανθρώπου κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ ἡμᾶς καὶ μάλιστα μετανοοῦντας εὐσπλαγχνίαν καὶ τὴν ἑαυτοῦ θεομίμητον συμπάθειαν διεσήμανεν, c ἐπαγαγὼν ἱστορίαν φρικτὴν ἣν ὑμῖν, ὦ θερμότατοι τῆς τῶν μεγίστων τοῦ ἀξιεπαίνου πατρὸς αὐχημάτων ἀκροάσεως ἐρασταί, προθήσομαι.

Εἰ βούλει, φησί, καὶ θείας ὁράσεως ἁγίου τινὸς ἀνδρὸς ἐπιμνησθήσομαι καὶ μὴ γελάσῃς, ἀληθῆ γὰρ ἐρῶ. Γενόμενόν μέ ποτε κατὰ τὴν Κρήτην ὁ ἱερὸς ἐξεναγώγησε Κάρπος, ἀνήρ, εἰ καί τις ἄλλος, διὰ πολλὴν καθαρότητα νοῦ πρὸς θεοπτίαν ἐπιτηδειότατος. Καὶ γοῦν οὐδὲ ταῖς ἁγίαις τῶν μυστηρίων τελεταῖς ἐνεχείρει μὴ πρότερον αὐτῷ κατὰ τὰς προτελείους εὐχὰς ἱερᾶς καὶ εὐμενοῦς ὁράσεως ἐπιφαινομένης. Ἔλεγεν οὖν, ὅτι λελυπηκότος αὐτόν ποτε τῶν ἀπίστων τινός, ἡ λύπη δὲ ἦν, ὅτι τῆς ἐκκλησίας ἐκεῖνός τινα πρὸς τὸ ἄθεον d **ἀπεπλάνησεν, ἔτι τῶν ἱλαρίων ἡμερῶν αὐτῷ τελουμένων. Δέον ἀμφοτέρων ἀγαθοπρεπῶς ὑπερεύξασθαι καὶ θεὸν σωτῆρα συλλήπτορα λαβόντα τὸν μὲν ἐπιστρέψαι, τὸν δὲ ἀγαθότητι νικῆσαι καὶ μὴ διαλιπεῖν νουθετοῦντα διὰ βίου παντός, ἄχρις οὗ τὸ σήμερον, καὶ οὕτως ἐπὶ τὴν θείαν αὐτοὺς ἀγαγεῖν γνῶσιν, ὡς ἂν ἤδη καὶ τῶν ἀμφισβητησίμων αὐτοῖς κρινομένων καὶ τῶν ἀλόγως θρασυνομένων ἐννόμῳ δίκῃ σωφρονεῖν ἀναγκαζομένων. Ἀλλ᾽ ἐν ἑαυτῷ μὴ πρότερον τοῦτο παθών, οὐκ οἶδ᾽ ὅπως, τότε πολλήν τινα τὴν δυσμένειαν καὶ τὴν πικρίαν ἐντήξας κατεδάρθη μὲν οὕτω κακῶς ἔχων, ἑσπέρα γὰρ ἦν. Περὶ δὲ μέσας νύκτας — εἰώθει γὰρ εἰς τόνδε τὸν καιρὸν αὐτὸς ἐφ᾽ ἑαυτοῦ πρὸς** 652 a **τοὺς θείους ὕμνους ἐγρηγορέναι — διανίσταται μὲν οὐδὲ τῶν ὕπνων αὐτῶν, πολλῶν γε ὄντων, καὶ ἀεὶ ἐγκοπτομένων, ἔξω ταραχῆς παραπολαύσας· ἑστὼς δὲ ὅμως εἰς τὴν θείαν ὁμιλίαν οὐκ εὐαγῶς ἠνιᾶτο καὶ ἐδυσχέραινεν, οὐκ εἶναι δίκαιον λέγων, εἰ ζῷεν ἄνδρες ἄθεοι**

680–737 Εἰ… εἶναι] Ep. 8, 5-6, pp. 188, 6 – 192, 2

---

670 κατὰ… καὶ] om. Oh Pn **679** πατρὸς] ἀνδρὸς ante corr. Oh **682** εἰ καί] καὶ εἴ Oh v, quod cum codicibus dionysianis Ja Fb conspirat **683–684** διὰ… ἁγίαις] madore deletum Jb **688** τελουμένων] πληρουμενων Oh **691–693** διὰ… ἀλόγως] madore deletum Jb **691** τὸ] τῷ Me **694** ἀναγκαζομένων] ἀναγκάζοιντο Me[2], quid Me[1] scripserit non patet **696** ἐντήξας] ἐκτήξας Oh | κατεδάρθη] κατεκοιμήθη suprascripsit Pn[2] **700** δὲ… εὐαγῶς] madore deletum Jb

καὶ διαστρέφοντες *τὰς ὁδοῦς κυρίου* τὰς *εὐθείας*. Καὶ ταῦτα λέγων ἐδεῖτο τοῦ θεοῦ πρηστῆρί τινι τὰς ἀμφοτέρων εἰσάπαξ ἀνηλεῶς ἀποπαῦσαι ζωάς. Ταῦτα δὲ εἰπὼν ἔλεγε δόξαι ἰδεῖν ἄφνω τὸν οἶκον, ἐν ᾧπερ εἱστήκει, διαδονηθέντα πρότερον, ἐκ τῆς ὀροφῆς εἰς δύο μέσον διαιρεθέντα καί τινα πυρὰν πολύφωτον ἐπίπροσθεν ἑαυτοῦ καὶ ταύτην (ἐδόκει γὰρ λοιπὸν ὕπαιθρος ὁ τόπος) ἐκ τοῦ οὐρανίου χώρου μέχρις αὐτοῦ καταφερομένην, τὸν δὲ οὐρανὸν αὐτὸν ἀναπεπταμένον καὶ ἐπὶ τῷ b **νώτῳ τοῦ οὐρανοῦ τὸν Ἰησοῦν ἀπείρων ἀνθρωποειδῶς αὐτῷ παρεστηκότων ἀγγέλων, καὶ ταῦτα μὲν ἄνωθεν ὁρᾶσθαι καὶ αὐτὸν θαυμάζειν. Κάτω δὲ κύψας ὁ Κάρπος ἰδεῖν ἔφη καὶ τοὔδαφος αὐτὸ πρὸς ἀχανές τι χάσμα καὶ σκοτεινὸν διερρηγμένον καὶ τοὺς μὲν ἄνδρας ἐκείνους, οἷς ἐπηρᾶτο, πρὸ αὐτοῦ κατὰ τὸ στόμιον ἑστηκέναι τοῦ χάσματος ὑποτρόμους, ἐλεεινούς, ὅσον οὔπω καταφερομένους ὑπὸ τῆς τῶν οἰκείων ποδῶν ἀστασίας. Κάτωθεν δὲ ἀπὸ τοῦ χάσματος ὄφεις ἀνέρπειν καὶ περὶ τοὺς πόδας αὐτοῖν ὑποκειμένους, ποτὲ μὲν ἀποσύρειν ἐπανειλουμένους ἅμα καὶ ἐπιβαροῦντας καὶ ἕλκοντας, ποτὲ δὲ τοῖς ὀδοῦσιν ἢ τοῖς οὐραίοις ὑποτύφοντας ἢ ὑπογαργαλίζοντας καὶ διὰ παντὸς εἰς τὸ ἀχανὲς ἐμβάλλειν μηχανωμένους· εἶναι δὲ καὶ ἄνδρας τινὰς ἐν μέσῳ τοῖς ὄφεσι, κατὰ τῶν ἀνδρῶν συνεπιτιθεμένους,** c **διαδονοῦντας ἅμα καὶ ὑπωθοῦντας καὶ καταπαίοντας. Ἐδόκουν δὲ εἶναι πρὸς τὸ πεσεῖν ἐκεῖνοι, τὰ μὲν ἄκοντες, τὰ δὲ ἑκόντες, ὑπὸ τοῦ κακοῦ κατ᾽ ὀλίγον βιαζόμενοι ἅμα καὶ πειθόμενοι. Ἔλεγε δὲ ὁ Κάρπος, ἑαυτὸν ἥδεσθαι κάτω βλέποντα, τῶν ἄνω δὲ ἀμελεῖν, δυσχεραίνειν δὲ καὶ ὀλιγωρεῖν, ὅτι μὴ πεπτώκασιν ἤδη, καὶ τῷ πράγματι πολλάκις ἐπιθέμενον καὶ ἀδυνατήσαντα καὶ ἀχθεσθῆναι καὶ ἐπαράσασθαι καὶ ἀνανεύσαντα μόλις, ἰδεῖν μὲν αὖθις τὸν οὐρανόν, ὥσπερ τὸ πρότερον ἑωράκει, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἐλεήσαντα τὸ γιγνόμενον ἐξαναστῆναι τοῦ ὑπερουρανίου θρόνου καὶ ἕως αὐτῶν καταβάντα χεῖρα ἀγαθὴν ὀρέγειν καὶ τοὺς ἀγγέλους αὐτῷ συνεπιλαμβανομένους ἄλλον ἄλλοθεν** d **ἀντέχεσθαι τοῖν ἀνδροῖν καὶ εἰπεῖν τῷ Κάρπῳ τὸν Ἰησοῦν τῆς χειρὸς ἤδη προτεταμένης· "Παῖε κατ᾽ ἐμοῦ λοιπόν. Ἕτοιμος γάρ εἰμι καὶ αὖθις ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀνασῳζομένων παθεῖν, καὶ προσφιλές μοι τοῦτο**

702 τὰς[1] … εὐθείας] cf. Is. 40, 3; Matth. 3, 3; Io. 1, 23

702 ὁδοῦς] ὁδοῦς τοῦ Oh v **705–706** πρότερον … διαιρεθέντα] om. Pn **709** ἀνθρωποειδῶς] ἀνθρωποειδῶν v **710** αὐτὸν] om. Oh Pn v **716** αὐτοῖν] αὐτῶν v | ὑποκειμένους] ὑποκινουμένους Oh Pn v (cf. Ep. 8, p. 190, 16 ad apparatum) **718** ἢ[1]] om. Oh **718–719** ἢ[2] … ἀχανὲς] madore deletum Jb **719** μηχανωμένους] μηχανωμένους καὶ Oh **722** δὲ] δὲ καὶ Oh Pn **723** κακοῦ] κακοῦ ἅμα Oh Pn v | ἅμα] om. v **726** ἐπιθέμενον] ἐπιθέμενοι Oh; ἐνθέμενον v **727–728** μόλις … ἑωράκει] madore deletum Jb **728** γιγνόμενον] γιγνώμενον Jb (difficile lectu) Me

μὴ ἄλλων ἁμαρτανόντων ἀνθρώπων. Πλὴν ὅρα, εἰ καλῶς ἔχει σοι τὴν ἐν τῷ χάσματι καὶ μετὰ τῶν ὄφεων μονὴν ἀνταλλάξασθαι τῆς μετὰ θεοῦ καὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ φιλανθρώπων ἀγγέλων". Ταῦτά ἐστιν, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι.

Ἠγάσθητε δὴ πάντως τοῦ ἀξιοθέου ἀρχιερέως τὸ περὶ τὸ ὁμόφυλον
653 a συμπαθὲς οὐχ᾽ ἧττον ἢ τὴν τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ καὶ θεαρχικωτάτου ἱεράρχου Χριστοῦ περὶ ἡμᾶς ἀγαθότητα, τῆς ἀξιοθαυμάστου θεοπτίας ταύτης πυθόμενοι· καὶ ἔτι μειζόνως ἀγασθήσεσθε, εἰ τῶν ἀποστολικῶν ἀγώνων καὶ δρόμων καὶ χαρισμάτων ἀκούσεσθε, οἷς καταγλαϊσθεὶς καθ᾽ ὅλην τὴν οἰκουμένην διέλαμψεν. Οὐ γὰρ Ἀθηναίων ἦν ποιμὴν καὶ διδάσκαλος μόνον, ἀλλὰ καὶ διδάσκαλος διδασκάλων καὶ ποιμὴν ποιμένων καὶ διαιτητὴς καὶ θεσμοθέτης· οὐδὲ μέχρι Ἑλλάδος ὁ δρόμος αὐτῷ περιώριστο, ἀλλὰ καὶ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ τοῦ καθηγεμόνος αὐτοῦ καὶ Ἱεροθέου Παύλου παραπλήσιος. Ἀποστολικὴν γὰρ χάριν καὶ σημείων δύναμιν εἰληφὼς ἀποστολικῶς, οἷά τις πτηνός, πάντοσε διέτρεχέ τε καὶ τὸ τῆς ὄντως ζωῆς εὐαγγέλιον ἐκήρυττεν, ἀποστολικαῖς σαγήναις καὶ πανάγροις λίνοις
b ζωγρῶν καὶ αἰχμαλωτίζων ἐκ τοῦ τῆς ἀγνοίας βυθοῦ πρὸς τὸ τῆς ἀληθείας φῶς τοὺς σκότῳ πλάνης κεκρατημένους. Ὅτι μὲν γὰρ τοῖς κατὰ διαφόρους χώρας καὶ νήσους ἐκκλησιῶν ἡγεμονίαν καὶ διδασκαλίαν πεπιστευμένοις ὡς διδάσκαλος καὶ κορυφαῖός τις ἄλλος ἀπόστολος ὑποθήκας διδασκαλικὰς καὶ μυστικὰς διδαχὰς ὑπετίθετο, σαφῶς διαγγέλλουσι τὰ πρὸς τοὺς Ἐφεσίων καὶ Σμυρναίων καὶ Κρητῶν πανιερωτάτους καὶ πρὸς αὐτῶν τῶν τῆς ἁγιωτάτης Ἐκκλησίας θεμελίων τῶν ἀποστόλων λέγω προκεχειροτονημένους προέδρους Τιμόθεον καὶ Πολύκαρπον καὶ Τίτον αὐτῷ διηγορευμένα δόγματα τε καὶ μυσταγωγήματα καὶ διατάγματα· ὅτι δὲ
c καὶ δρόμον ἀποστολικὸν τετέλεκε καὶ παραδόξοις θαυματουργίαις θεόθεν δεδόξασται, πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα πιστώσεται, καθ᾽ ἃ προϊὼν ὁ λόγος τοὺς μαρτυρικοὺς οὓς καρτερικώτατα διήνυκεν ἄθλους ὑπαγορεύων διεξελεύσεται, μάλιστα δὲ ἡ μετάρσιον αὐτὸν τῆς ἑσπερίου λήξεως ἀφαρπάσασα νεφέλη καὶ μετεωρίσασα, καὶ ἀεροπόρον, ὡς καὶ τοὺς ἀκροτάτους θεόπτας καὶ θεολόγους ἀποστόλους, ἄλλον ἄλλοθεν τῶν τῆς γῆς περάτων ἐξαπιναίως ἐπὶ τὴν πανσεβάσμιον Ἰερουσαλὴμ ἀπαγαγοῦσα, τὴν πάντων χριστιανῶν κοινομήτορα, κἀν τῇ τῶν θείων μυστηρίων ἀκροπόλει Σιὼν τῇ μητρὶ τῶν ἐκκλησιῶν τοῖς Χριστοῦ φοιτηταῖς

749 πανάγροις λίνοις] cf. Hom. *Il.* 5, 487 **762–779** μάλιστα…συνελεύσεως] cf. ps.Iohannis *Liber de dormitione Mariae* 12-24, pp. 99, 1 - 102, 18 Tischendorf

738 δὴ] δὲ Me **746** Ἰλλυρικοῦ] Ἰλλυρικοῦ τῷ Me Jb **751** γὰρ] om. Jb **752** χώρας] χώρους v | ἡγεμονίαν] ἡγεμονεῖαν Pn **753–756** ἀπόστολος…ἁγιωτάτης] madore deletum Jb **758** τε] om. Oh v **762–765** μάλιστα…ἐξαπιναίως] madore deletum Jb **763** μετεωρίσασα] μετεωρήσασα Me **765** ἀπαγαγοῦσα] ἀπάγουσα Me

συνάψασα, ὅτε τὸ τῆς πανάγνου θεομήτορος ἐκηδεύετο λείψανον, τῇ τοῦ ἐξ αὐτῆς ἀφράστως σεσαρκωμένου τε καὶ γεγεννημένου θεοῦ λόγου καταφοιτήσει καὶ περιπολήσει γεραιρόμενον, καὶ ταῖς οὐρανοβάμοσι
d ἀγγελικαῖς τάξεσι δορυφορούμενον, κἀκ τῆς Σιὼν ἐπὶ Γεθσημανῆ τὸ οὐρανομίμητον αὐτῆς τέμενος ταῖς παναγέσι καὶ θείαις ἀποστολικαῖς κάραις τε καὶ ὠλέναις μεταιρόμενον, καὶ ταῖς πνευματοκινήτοις πυροειδέσι καὶ θεολογικωτάταις γλώτταις ὑμνούμενόν τε καὶ δοξολογούμενον· ὅθεν ὁλόκληρος μετὰ τὴν ἐν μνήματι κατάθεσιν εἰς τὴν ὑπερουράνιον ἀνελήφθη λῆξιν ἡ πάντων τῶν οὐρανίων ὑπερτέρα δυνάμεων καὶ πάσης δεσπόζουσα κτίσεως. Καὐτοῦ τοῦ θεοφάντορος ἀκουστέον διαγορεύοντος· ἕτερος γὰρ οὐκ ἂν εἴη μάρτυς ἀξιοπιστότερος περὶ τῆς ἀγγελοπρεποῦς τῆς ἰσαγγέλου
656 a χορείας ἐκείνης νεφελοδρόμου συνελεύσεως.

Καίτοι καὶ τοῦτο ἡμῖν ἐπιτετήρηται λίαν ἐμμελῶς, ὥστε τοῖς αὐτῷ τῷ θείῳ καθηγεμόνι κατὰ ἔκφανσιν σαφῆ διηυκρινημένοις μηδ' ὅλως ἐγκεχειρηκέναι ποτὲ πρὸς ταυτολογίαν εἰς τὴν αὐτὴν τοῦ προτεθέντος αὐτῷ λογίου διασάφησιν. Ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεολήπτοις ἡμῶν ἱεράρχαις, ἡνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἶσθα, καὶ αὐτὸς καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν, παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης, εἶτα ἐδόκει μετὰ τὴν θέαν ὑμνῆσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανός, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας, πάντων ἐκράτει
b μετὰ τοὺς θεολόγους, ὡς οἶσθα, τῶν ἄλλων ἱερομυστῶν ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ καὶ τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων καὶ πρὸς πάντων, ὧν ἠκούετο καὶ ἑωρᾶτο καὶ ἐγιγνώσκετο καὶ οὐκ ἐγιγνώσκετο, θεόληπτος εἶναι καὶ θεῖος ὑμνολόγος κρινόμενος. Καὶ τί ἄν σοι περὶ τῶν ἐκεῖ θεολογηθέντων λέγοιμι; Καὶ γάρ, εἰ μὴ καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι, πολλάκις οἶδα παρὰ σοῦ καὶ μέρη τινὰ τῶν ἐνθεαστικῶν ἐκείνων ὑμνῳδιῶν ἐπακούσας.

Μηδεὶς οὖν, ἀγαπητοί, τῷ λόγῳ διαπιστείτω τοὺς ἀμφὶ Κορνήλιον ἀναλογισάμενος, ὅτι κακεῖνοι τοῖς ἀμφὶ Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον

780–796 Καίτοι…ἐπακούσας] DN 3, 2, p. 141, 1-17 **797–798** τοὺς…ἀναλογισάμενος] cf. Act. 10, 44-48

768–771 ἐκηδεύετο…τάξεσι] ob fenestram deficit Jb **768** ἐξ] om. v **771** Γεθσημανῆ] Γεσσημανῆ Me Pn **774** γλώτταις] γνώμαις Oh **777–780** Καὐτοῦ…ἡμῖν] ob fenestram deficit Jb **778–779** ἰσαγγέλου χορείας] εἰσαγγέλου χωρείας Me **780** τοῖς] ἔτοι Me **781** καθηγεμόνι] καθηγεμόνη Me | ἔκφανσιν] ἔμφανσιν Pn **782** προτεθέντος] προτεθέντως Me **783** λογίου] λόγου ante corr. Oh **787** θεολόγων] ἀποστόλων Oh[1], corr. Oh[2] **789** ἀσθενείας] ἁγιστείας Me[2] **792–793** καὶ[4]…ἐγιγνώσκετο] om. Oh **797** Μηδεὶς] οὐδείς Oh

ὁμοίως ἐπλήσθησαν τῆς πυριμόρφου τοῦ παναγίου Πνεύματος χάριτος καὶ γλώσσαις ἐλάλησαν καὶ τερατουργικῆς ἰσχύος μετειλήχεισαν· πῶς γὰρ οἱ
c πάντη διεσπαρμένοι καὶ ἄλλος ἀλλαχόσε παροικίαν ἰθύνειν καὶ ἀποστολὴν ἐκτελεῖν προκεχειρισμένοι οὕτως ἀθρόον ἐν ἀκαριαίῳ καιρῷ συνεληλύθεισαν, εἰ μὴ θείου νεφοειδοῦς ἕκαστος ἠξιώθησαν ἅρματος; Καὶ μὴν πᾶσι τοῖς κατὰ τὴν ἀρχὴν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος τῇ ἀληθινῇ προσφοιτῶσι πίστει καὶ φωτιζομένοις ἀπ᾽ αὐτοῦ τοῦ θείου φωτίσματος γένη τε γλωσσῶν καὶ ἰαμάτων χαρίσματα καὶ ποικίλων δυνάμεων ἐνεργήματα πλουσίως πρὸς τοῦ τῶν ὑπερφυῶν δωρημάτων παρεκτικοῦ καὶ ἀγαθαρχικοῦ πνεύματος διεδίδοτο, μήτιγε τοῖς κατὰ τὸν μέγαν ἀποστολικὸν Διονύσιον. Ἀλλ᾽ ἡ τῆς ἀθλητικῆς αὐτοῦ μαρτυρίας ἱερὰ σάλπιγξ, ἐπὶ καιροῦ σαλπίσασα, τοὺς αὐτοῦ θείους ἀγῶνας εἰσδῦναι καὶ κατοπτεῦσαι
d προτρέπεται, καὶ τὸν λόγον ἐπὶ τὴν τῶν ἐνδοξοτάτων αὐτοῦ μεθίστησιν ἀριστευμάτων ἐγκωμιαστικὴν ὑφήγησιν.

Πλήν γε πρὶν ἐπιβῆναι τοῦ τῶν μαρτυρικῶν σκαμμάτων οὐδοῦ δεῖν εἰδέναι τουτὶ τὸ φιλήκοον ἀκροατήριον, ὡς, τοῖς τοῦ εὐφημουμένου θεοκήρυκός τε καὶ ἱερομάρτυρος θεοπνεύστοις συγγράμμασι ἑπόμενοι τὴν αὐτοῦ μακαρίαν ἄθλησιν ἐν τοῖς ὑστάτοις τῆς τοῦ Τραϊανοῦ βασιλείας γεγονέναι κατειλήφαμεν· ἐν μὲν τῷ τετάρτῳ τοῦ περὶ θείων ὀνομάτων λόγου κεφαλαίῳ φάσκοντος, ἔνθα τὴν τοῦ ἔρωτος ἐπωνυμίαν ἐξυμνεῖ·

Καίτοι ἔδοξέ τισι τῶν καθ᾽ ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης. Γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος, "ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται" — τοῦτο γὰρ τὸ ῥητὸν ὁ θεοφόρος Ἰγνάτιος,
657 a μέλλων ἐν Ῥώμῃ μαρτυρικῶς ἀθλήσειν καὶ τοῖς λέουσι βορὰ κατὰ τὴν τοῦ τυράννου Τραϊανοῦ πρόσταξιν παραβληθήσεσθαι περὶ τὸ τῆς αὐτοῦ τυραννίας ἔννατον ἔτος, κατὰ τῶν εὐσεβεστάτων χριστιανῶν διωγμὸν ἐγείραντος, Ῥωμαίοις ἐπιστέλλων γέγραφεν· ὡς ἐκ τούτου παραδηλοῦσθαι πρὸς τῷ τῆς τοῦ διώκτου τυραννίδος πέρατι, καθὼς ἔφθημεν εἰρηκότες, τὸν ἱεροφάντην μεμαρτυρηκέναι Διονύσιον —· πρὸς δὲ τὸν τῆς *βροντῆς υἱὸν* τὸν ὑψηλότατα καὶ ὑπὲρ πάντα νοῦν ἐγκόσμιόν τε καὶ ὑπερκόσμιον βροντήσαντά τε καὶ θεολογήσαντα τρισμακάριστον γράφων Ἰωάννην, ἐν Πάτμῳ περιωρισμένον ἀποφάσει Δομετιανοῦ, τοῦ μετὰ Τίτον τὸν ἀδελφὸν

799–800 τῆς…μετειλήχεισαν] cf. Act. 2, 1-13 **800–803** πῶς…ἅρματος] cf. ps.Iohannis *Liber de dormitione Mariae* 12, p. 99, 1-14 Tischendorf **806–807** γένη…ἐνεργήματα] cf. I Cor. 12, 9-10.28.30 **819–821** Καίτοι…ἐσταύρωται] DN 4, 12, p. 157, 9-11 **820–821** ὁ^2… ἐσταύρωται] Ign. Ant. *Ad Rom.* 7, 2, p. 100, 16 Bihlmeyer **827** τὸν…υἱὸν] cf. Mc. 3, 17

---

803 συνεληλύθεισαν] συνεληλύθησαν Me **807** τοῦ τῶν] τοῦτω (sic) Me **808** ἀποστολικὸν] ἀποστολικῶν Oh Pn **813** Πλήν γε] ob fenestram deficit Jb | δεῖν] δεῖ mavult anonymus corrector, non ab re **818** κεφαλαίῳ] κεφαλαίου Pn **820–821** ὁ^2…Ἰγνάτιος] om. Jb **824–829** χριστιανῶν…καὶ] madore deletum Jb **826** τῆς] om. Oh Pn v

αὐτοῦ βεβασιλευκότος (ἄμφω γὰρ Οὐεσπασιανοῦ παῖδες ἤστην), περὶ τὸν b τῆς αὐτοῦ βασιλείας ἔσχατον ἐνιαυτὸν κατὰ τῶν πιστῶν λυττήσαντος, φησὶ προφητικῶς προαγορεύων (καὶ προφητικῆς γὰρ μετέσχηκε χάριτος)·

Ἡμᾶς δὲ οὐδὲ τοὐναντίον ἀποστερήσει τῆς Ἰωάννου παμφαοῦς ἀκτῖνος, νῦν μὲν ἐντευξομένους τῇ μνήμῃ καὶ ἀνανεώσει τῆς σῆς ἀληθοῦς θεολογίας, μικρὸν δὲ ὕστερον — ἐρῶ γάρ, εἰ καὶ τολμηρόν — ὑμῖν αὐτοῖς ἑνωθησομένους. Ἀξιόπιστος δὲ πάντως εἰμὶ τὰ προεγνωσμένα σοι καὶ μαθὼν ἐκ θεοῦ καὶ λέγων, ὅτι καὶ τῆς ἐν Πάτμῳ φυλακῆς ἀφεθήσῃ καὶ εἰς τὴν Ἀσιάτιδα γῆν ἐπανήξεις καὶ δράσεις ἐκεῖ τοῦ ἀγαθοῦ μιμήματα καὶ τοῖς μετὰ σὲ παραδώσεις.

Τοῦ Δομετιανοῦ τοιγαροῦν μετ᾽ οὐ πολὺ τετελευτηκότος κατὰ τὴν τοῦ χαρίσμασιν ἀποστολικοῖς τε καὶ προφητικοῖς διαπρέψαντος θεσπεσίου πατρὸς πρόρρησιν, Νερούας, τὴν βασιλείαν διαδεξάμενος, τοὺς ἐν c ὑπερορίαις ἀνεκαλέσατο. Τηνικαῦτα δὲ καὶ ὁ μέγιστος εὐαγγελιστὴς εἰς τὴν Ἐφεσίων ἐπανῆλθε μητρόπολιν καὶ τὰ τῆς προαγορεύσεως εἴληφε πέρας.

Τοῦ δὲ Νερούα τὸν βίον μετηλλαχότος, ἐπὶ χρόνον ἕνα τὰς τῆς Ῥωμαϊκῆς ἀρχῆς ἡνίας κεκρατηκότος, εἰς Τραϊανὸν τὸν τύραννον τὸ κράτος μεταπέπτωκεν, ὃς λίαν τῇ κατὰ Σκυθῶν τε καὶ Θρᾳκῶν καὶ διαφόρων ὅτι πλείστων ἐθνῶν ἐπαρθεὶς νίκῃ καὶ δόξας μηδενὸς ἄρχειν, εἰ μὴ καὶ τὸ πανευσεβὲς τῶν χριστιανῶν σύστημα τῇ τῶν δαιμόνων καὶ βδελυκτῶν ξοάνων λατρείᾳ καὶ προσκυνήσει καθυποτάξειεν, ὠμότατον ἀνερρίπισε διωγμὸν καὶ πᾶσαν τὴν ὑπ᾽ αὐτῷ τελοῦσαν γῆν μαρτυρικῶν αἱμάτων ἐμέθυσε, πάντοσε διαπεμψάμενος ἀπηνεστάτους διώκτας, d προστάξας αὐτοὺς ἰταμῶς πάντας χριστιανοὺς καταναγκάζειν θύειν τοῖς εἰδώλοις, ἢ μὴ πειθομένους παντοδαποῖς ἀποκτείνειν βασάνων εἴδεσιν. Ὁ μακάριος τοίνυν καὶ τρὶς τοῦτο καὶ πολλάκις Διονύσιος ἐπὶ ἑβδομηκονταετῆ χρόνον διὰ μυρίων ὀνειδισμῶν καὶ πειρασμῶν καὶ πολέμων καὶ κινδύνων ὑπό τε τῶν ὁμογενῶν καί ποτε ὁμοθρήσκων καὶ τῶν συντρόφων φιλοσόφων, μᾶλλον δὲ ἀσόφων, διεληλυθώς, καὶ πρὸς τοσαῦτα πλήθη βαρβάρων τε καὶ Ἑλλήνων εἰδωλομανῶν καὶ πρὸς τὴν τῶν ἀνόμων καὶ δυσμενῶν Ἑβραίων ἀγριωτάτην διασπορὰν ἀντιπαραταξάμενος, καὶ δραμὼν δρόμον διπλασίονα τοῦ ὃν Παῦλος ὁ πολύαθλος καὶ οὐρανοδρόμος

834–840 Ἡμᾶς…παραδώσεις] Ep. 10, pp. 209, 11 – 210, 4 **841–844** Τοῦ…ἀνεκαλέσατο] cf. Eus. *HE* 3, 20, 8, p. 97 Schwartz; 3, 32, 1, p. 111 Schwartz

---

831 βεβασιλευκότος] βασιλευκότος Me **833** γὰρ] om. Oh Pn v **834** οὐδὲ] οὐθὲν Oh v, madore deletum Jb (cf. Ep. 10, p. 209, 11 ad apparatum) **838** σοι καὶ] om. v **839–841** ἐκεῖ…τὴν] deficit Jb **846** δὲ] om. v **847** Τραϊανὸν] madore deletum Jb **849–851** διαφόρων… βδελυκτῶν] deficit Jb **851** βδελυκτῶν] βδελλυκτῶν Me **852** γῆν] τῶν v **854** προστάξας] om. v **855** ἢ] εἰ ante corr. Pn **857** καὶ πειρασμῶν] om. Me v **859** φιλοσόφων] om. v

δεδράμηκεν, ὅσον γε κατὰ τὴν χρονικὴν παράτασιν, καὶ λαοὺς ἀπείρους διὰ
τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ τῇ τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐνεργείᾳ τελουμένων σημείων
660 a καὶ τεραστίων σαγηνεύσας πρὸς τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν, τούς τε
μακροτάτους καὶ χαλεπωτάτους τοῦ τε πρώτου διωγμοῦ διαύλους γενναίως
διαπεράσας οὓς ὁ πρῶτος τῶν διωκτῶν καὶ πάντων κάκιστος τῶν πώποτε
βεβασιλευκότων καὶ βεβηλότατος Νέρων κατὰ τοῦ χριστωνύμου
πληρώματος διήγειρε — καὶ τοὺς κορυφαίους τῶν Χριστοῦ μαθητῶν
ἀνεῖλε —, τοὺς δ᾽ αὖ μετέπειτα χειμῶνας, οὓς ἡ Δομετιανοῦ μανία κατὰ
τῶν πιστῶν ἐπήγαγεν, ἀνδρείως ὑπομείνας, καὶ δόκιμος ἐν πᾶσι φανείς,
διαβόητον ἀπηνέγκατο κλέος, ὅθεν ἡ ὑπόπτερος φήμη, πανταχόσε θέουσα,
τὴν πανεύφημον αὐτοῦ προσηγορίαν ταῖς τοῦ Τραϊανοῦ τραχυτάταις ἀκοαῖς
ἐνήχησε, βροντηδὸν ἀναγγέλλουσα τὸν ἀποστολικὸν ὃν ἁπανταχῇ μετῄει
b πτερόεντα δρόμον καὶ τὸν πολὺν ἱδρῶτα καὶ μόχθον καὶ τὴν ἐν ἔργῳ τε καὶ
λόγῳ δύναμιν δι᾽ ὧν ἡ κηρυττομένη θειοτάτη καὶ σωτήριος πίστις σημείοις
καὶ τέρασιν ὑπ᾽ αὐτοῦ παραδόξως ἐνεργουμένοις ἐβεβαιοῦτο καὶ
ἐπλατύνετο, καὶ ὡς ἡ τῶν Ἑλλήνων δεισιδαιμονία καὶ εἰδωλικὴ θρησκεία
κατὰ κράτος ἐστηλιτεύετο καὶ κατελύετο. Ἐφ᾽ οἷς ἄγαν ταραχθεὶς ὁ
λυσσώδης τύραννος θηριώδεις τινὰς τὴν γνώμην, Φάλαρίν τε καὶ Ἔχετον,
τοὺς ἐπὶ θηριωδίᾳ καὶ ἀσπλαγχνίᾳ καὶ ὠμότητι βοωμένους ὑπεραίροντας,
ἐξέπεμψεν ἐν τοῖς πρὸς ἥλιον δύνοντα μέρεσιν ἰχνηλατεῖν καὶ καταδιώκειν
τὸν θεοκήρυκα, καὶ εἴ που τοῦτον εὕροιεν, εἴκοντα μὲν τοῖς βασιλικοῖς
δόγμασιν καὶ λατρεύειν τοῖς δαίμοσι καὶ θύειν ἀνεχόμενον τιμαῖς
καταγεραίρειν καὶ ὡς αὐτὸν δορυφορούμενον ἀνάγειν, ἢ μὴ πειθόμενον
c αὐτόθι τῇ τοῦ ξίφους τιμωρεῖσθαι τομῇ. Τοῖς οὖν τυραννικοῖς οἱ τοῦ
διαβόλου θεράποντες ἀθεωτάτοις παροτρυνθέντες προστάγμασιν, οἷον
ἵπποι τινὲς οἰστρηλατούμενοι ἢ πειναλέοι θῆρες ἐπὶ θήραν ἐπειγόμενοι,
κατὰ τὴν Γαλλικὴν ἔθεον χώραν κἀκεῖθεν ὀχλαγωγήσαντες ἀγελαίους τινὰς
καὶ δημίους ἅμα, κατεζήτουν τὸν παναοιδιμώτατον θεοφάντορα. Καὶ δὴ
καταμηνυθέντος αὐτοῦ τοῖς διώκταις ὑπάρχειν ἐν Παρισίᾳ (πολίχνῃ γὰρ
οὕτω καλουμένῃ), δρομαίως εἰσελάσαντες, ἐκεῖσε κατέλαβον αὐτὸν
ἀπελαύνοντα τόν τε τῆς εἰδωλομανίας πλάνον καὶ ζόφον τῷ τε τῆς
ἀληθείας κηρύγματι καὶ τῷ τῆς θείας διδασκαλίας διαυγάσματι καὶ τοῖς τῶν
d θαυμάτων τερατουργήμασιν. Ὀφθαλμοὶ γὰρ τυφλῶν ἀνέβλεπον καὶ ὦτα
κωφῶν ἠνοίγοντο καὶ γλῶσσαι μογιλάλων ἐτρανοῦντο καὶ βάσεις χωλῶν

866–867 γενναίως διαπεράσας] cf. 2 Tim. 4, 7 **895–898** Ὀφθαλμοὶ… ἐπικλήσει] cf. Matth. 11, 5; Luc. 7, 22

865 τεραστίων] correxi, τεραστείων codd. v | Χριστὸν] post Χριστὸν deficit Jb **866** γενναίως] om. Oh Pn v **874** μετῄει] μετείη Me; μετίει Oh Pn **878** ὡς ἡ] ὡσεὶ Me **881** ὑπεραίροντας] num secludendum? **882** δύνοντα] δύναντα Me **885** ἢ] εἰ ante corr. Pn **891** Παρισίᾳ] Παρησίᾳ codd. **894** κηρύγματι… θείας] om. Me

συνεσφίγγοντο καὶ ποικίλων νοσημάτων ἀσθενοῦντες ἠλευθεροῦντο τῇ τοῦ παντοδυνάμου σωτῆρος ἐπικλήσει, διὰ τοῦ θαυμασιωτάτου θεράποντος αὐτοῦ παραδοξοποιοῦντος, καὶ τοὺς ἐν σκότει τῆς ἀγνοίας καθημένους προσκαλουμένου πρὸς τὸ φῶς τῆς γνώσεως καὶ σωτηρίας· ἐπὶ τούτοις γὰρ τῶν πιστῶν ἡ πληθὺς ηὐξάνετο καὶ ναοὶ τῷ θεῷ κατὰ Γαλλίαν καὶ Γερμανίαν, τὴν μεγίστην ἐπαρχίαν, ἠγείροντο· ὁ δὲ τῶν δεισιδαιμόνων ἀριθμὸς ἠλαττοῦτο καὶ τῶν εἰδώλων οἱ σηκοὶ κατερριπτοῦντο καὶ ἡ τοῦ Βελίαρ τοῦ δυσμενοῦς δυναστεία καὶ ἀπάτη κατεπατεῖτο καὶ ἐθριαμβεύετο.

Δι᾽ ὃ μὴ φέρων καταλυομένην ὁρᾶν τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ὁ δείλαιος 661 a τοὺς ὑπηκόους καὶ ὑπουργοὺς κατὰ τοῦ ἁγίου τοῦ καθαιροῦντος αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, καὶ τὴν αἰσχύνην παραδειγματίζοντος ἐξέμηνεν· οἵτινες, αὐτὸν ἐμμανῶς συλλαβόντες σὺν Ῥουστίκῳ καὶ Ἐλευθερίῳ, τοῖς εὐαγεστάτοις αὐτοῦ φοιτηταῖς καὶ πνευματικοῖς υἱέσιν, ὧν τὸν μὲν ἱερουργόν, τὸν δὲ λειτουργὸν καθιέρωσεν — ἄμφω γὰρ συνηγωνιζέσθην καὶ συνετρεχέτην τῷ οἰκείῳ καθηγεμόνι καὶ φωταγωγῷ καθάπερ Παύλῳ τῷ τῆς οἰκουμένης φωστῆρι Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος —, καὶ καθεσθέντες ἐπὶ τυραννικῷ βήματι, ἐμβλέψαντες δρακοντείῳ βλέμματι καὶ λεοντείῳ βρυχήματι κεκραγότες, ἤροντο λέγοντες· “ Ὦ δύστηνε γεραιέ, σὺ τυγχάνεις ὢν ὁ τῶν θεῶν ἡμῶν τὸ σέβας ἀπαγορεύων καὶ τοὺς λαοὺς μαγικῇ τέχνῃ καὶ b εὐγλωττίᾳ πείθων μὴ λατρεύειν αὐτοῖς καὶ τοῖς ἀνικήτοις ἀντιπίπτων βασιλεῦσι καὶ τὴν τῶν δογμάτων αὐτῶν ἰσχὺν ἀποβαλλόμενος; Τίνι σεαυτὸν ἐπιγράφῃ καὶ ποίας θρησκείας εἶ καὶ τίνα κηρύττεις θεόν;”.

Ὁ δέ, κατ᾽ οὐδὲν δείσας τὴν αὐτῶν θρασυτάτην ἀπόνοιαν, εὐθαρσῶς λίαν ἀντέφησεν· “Ἐγώ εἰμι ὁ τῆς ὑμῶν ἀθεΐας καθαιρέτης καὶ τῆς εἰδωλικῆς μυσαρότητος καταλυτὴς καὶ πάσης Ἑλληνικῆς πλάνης στηλιτευτής, τῇ τοῦ Χριστοῦ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ θεοῦ δυνάμει καθεστηκώς, ᾧ καὶ ἐμαυτὸν ἀνέθηκα δοῦλον, ᾧ καὶ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι μου, τῷ πρὸ πάντων μὲν τῶν αἰώνων ἐκ Πατρὸς γεννηθέντι ἀπαθῶς καὶ ἀχρόνως, ἐπὶ τέλει δὲ τῶν αἰώνων ἐκ παρθένου Μαρίας ἄνευ σπορᾶς τε καὶ φθορᾶς σαρκωθέντι καὶ τεχθέντι κατὰ πάντα πλὴν τῆς c ἁμαρτίας, βροτῷ καθ᾽ ἡμᾶς χρηματίσαντι, καὶ δι᾽ οἰκείου σταυροῦ καὶ θανάτου τὸ κράτος τοῦ διαβόλου καταργήσαντι, καὶ τὸν θάνατον νεκρώσαντι, καὶ μέχρις ᾅδου τοῦ δυσείμονος κατελθόντι καὶ τὸ ἐκεῖσε σκότος λύσαντι, καὶ τῇ τριημέρῳ αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάσει φῶς τῷ

899 τοὺς… καθημένους] cf. Rom. 2, 19-20 **904** Βελίαρ] cf. II Cor. 6, 15

903 ἠλαττοῦτο] ἠλαττοῦντο Pn **912** Σιλουανὸς] Συλυανὸς v | ἐπὶ] aliquid scripserat Me[1], quod postea erasum est (spatium circiter trium litterarum) **913** δρακοντείῳ… λεοντείῳ] δρακοντίῳ... λεοντίῳ Me **916** εὐγλωττίᾳ] εὐγλωττίᾳ γοητεύμασι codd.; εὐγλωττίᾳ γοητεύμασί τε v; γοητεύμασι seclusi **920** εἰμι] εἰ μὴ Me **926** φθορᾶς] σπορᾶς Me[1], postea erasum

κόσμῳ λάμψαντι, καὶ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν βλύσαντι, ὃς ἐξεδίδαξε σέβειν
ἕνα θεὸν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι διαιρουμέναις ἀδιαιρέτως καὶ
συναπτομέναις ἀσυγχύτως, ἤγουν ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι
αὐτὸς ὑπάρχων εἷς τῆς ἀκτίστου τριάδος, συναΐδιος καὶ συνάναρχος καὶ
ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Τοῦτον τὸν ἀληθινὸν θεὸν
κηρύττομεν, ταύτην τὴν καθαρὰν καὶ ἀμώμητον τῶν χριστιανῶν πίστιν
καταγγέλλομεν, ὑπὲρ ταύτης πάντα παθεῖν ἑτοίμως ἔχομεν, οὐ πῦρ, οὐ
d ξίφος, οὐ θηρῶν ἀγρίων θυμόν, οὔθ᾽ οἱανοῦν πρὸς ὑμῶν ἐπινοουμένην
βασάνων ἰδέαν δειμαίνοντες”.

Τὴν εὐτολμίαν οὖν τοῦ ἀνδρειοτάτου καὶ πολυειδήμονος γέροντος
καταπλαγέντες οἱ τύραννοι, πάλιν πρὸς αὐτόν τε καὶ τοὺς αὐτοῦ συνάθλους
μαθητὰς εἶπον ἀπειλήν τε πνέοντες καὶ μαργαίνοντες· “Πρὸς ὑμῶν ἄρα τὰ
τῶν βασιλέων ἡμῶν καὶ ἀρχόντων καταφρονεῖται δόγματά τε καὶ
προστάγματα, καὶ ἡ τῶν ἀηττήτων ἡμῶν θεῶν τιμὴ καὶ ἐξουσία
παρορᾶται;”.

Ὁ δὲ θεῖος ἱεράρχης καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ τῆς μαρτυρικῆς παρατάξεως
προηγούμενος, θαρσαλεώτερον αὖθις ἀντεφθέγξατο· “Ὄλοιτο βασιλέων
καὶ ἀρχόντων ἅπαν ἀσεβές τε καὶ ἀντίθεον πρόσταγμα, καὶ θεοὶ οἳ τὸν
664 a οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν οὐκ ἐποίησαν· ἀπολέσθωσαν ὡς ἀδρανεῖς, ὡς μέλεοι,
ὡς βδελυροὶ ὄντως ὑμῶν οἱ θεοί, καὶ οὐδενὸς λόγου ἄξιοι· δαιμόνια γὰρ
τυγχάνουσι ὄντες καὶ διανοίας κακοδαίμονος ἀναπλάσματα καὶ χειρῶν
ἀνθρωπίνων τεχνάσματα. Ὅμοιοι τοίνυν αὐτοῖς οἱ ποιοῦντες αὐτά, καὶ
πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ᾽ αὐτοῖς γένοιντο κωφοὶ καὶ τυφλοὶ καὶ ἄναυδοι καὶ
ἀναίσθητοι. Ἡμεῖς γὰρ Χριστὸν τὸν ὄντως ὄντα τῶν ὅλων θεόν τε καὶ
δημιουργὸν καὶ κηδεμόνα καὶ τῆς ζωῆς χορηγὸν γινώσκομεν, καὶ αὐτὸν
μόνον σέβομεν καὶ κηρύττομεν καὶ τὰς ἐλπίδας εἰς αὐτὸν ἀνατιθέμεθα καὶ
θανεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ προθυμούμεθα, θυμάτων ἱερῶν καὶ σφαγίων δίκην
ἑαυτοὺς λογιζόμενοι, καὶ σπεύδοντες ἐπὶ τὴν τοιαύτην σφαγὴν
ἀγαλλόμεθα, ὡς ἀσφαλῶς πιστεύοντες αὖθις ἀναστήσεσθαι, τῆς κρείττονος
b καὶ μακαριωτέρας καὶ διαιωνιζούσης τευξόμενοι λήξεως καὶ τοῖς ἀκηράτοις
στεφθησόμενοι στέμμασι. Τοὺς δ᾽ αὖ καθ᾽ ὑμᾶς εἰς αὐτὸν μὴ πιστεύοντας,
ἀλλὰ τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ τὴν ἀληθῆ καὶ ἀΐδιον καὶ πέρας οὐκ ἔχουσαν

932–933 ἐν…ἀσυγχύτως] cf. DN 2, 4, p. 127, 3-4; 11, 2, p. 219, 13 **953–954** κωφοὶ… ἀναίσθητοι] cf. Ps. 113, 13-14

932–933 ἀδιαιρέτως…συναπτομέναις] om. Oh Pn v **938** θηρῶν…θυμόν] θυμὸν ἀγρίων θηρῶν Oh Pn v **940** πολυειδήμονος] πολυίδμονος Pn **941** τε] om. Oh Pn v **943** ἀρχόντων] ἀρχόντων ἡμῶν Oh | καταφρονεῖται] καταφρονεῖτε Pn **949** ὡς[2]] ὡς ἄθλιοι μάταιοι Me **953** ἄναυδοι καὶ] om. Oh Pn v **955** κηδεμόνα] κηδαιμόνα Me | γινώσκομεν] γινώσκωμεν Me **958** σφαγὴν] σφαγὴν ἄγαν Oh Pn

βασιλείαν ἀθετοῦντας καὶ τοὺς αὐτοῦ θεράποντας ἀναιροῦντας, αἰωνίῳ
πυρὶ καὶ βασάνοις ἀνηκέστοις καὶ ἀλήκτοις παραδιδουμένους ὀψόμενοι".

Πρὸς ταῦτα ταραχθέντες οἱ παμπόνηροι καὶ ἀσεβέστατοι διῶκται, καὶ
πλησθέντες ὀργῆς καὶ θυμοῦ καὶ τοὺς ὀδόντας βρύξαντες, τὰ ξίφη
σπασάμενοι τοῦ τρισμακαρίου θεοκήρυκος τὸν αὐχένα προθύμως
ἐκτείναντος τὴν θείαν καὶ πανίερον κεφαλὴν ἀπέτεμον· μεθ᾽ ἣν καὶ τὰς τῆς
ξυνωρίδος τῶν συνοπαδῶν καὶ συνδρόμων καὶ συνηθληκότων οὐχ᾽ ἧττον ἢ
c συγκεκηρυχότων ἀπέκοψαν, θατέρου θάτερον εἰς τὸ τῆς μαρτυρικῆς
ἀγωνίας καὶ κεφαλικῆς τελειώσεως προλαβεῖν σπευδόντων στάδιον, τοὺς
τραχήλους εὐθύμως προβαλλόντων καὶ τῇ τοῦ φασγάνου πληγῇ
προτιθέντων εὐτρεπεῖς, ὡς ἂν μὴ τοῦ παιδαγωγοῦ καὶ ἱεροτελεστοῦ πάμπαν
ἀφυστεροῖεν ἐν ταύτῃ τῇ ἐπικήρῳ καὶ ἀκανθοφόρῳ βιοτῇ, ἀλλὰ συντόμως
τὸν αὐτὸν τῷ διδασκάλῳ καὶ προσαγωγῷ τρόπον πρὸς τὸν ἀθλοθέτην
συνεκδημοῖεν, ὃν τρόπον καὶ τοὺς ἄθλους συνδιήθλησαν, ὅπως καὶ τῶν
αὐτῶν στεφάνων καὶ ἐπάθλων ἅμα συμμέτοχοι πέλοιεν. Πῶς γὰρ οἱ καλῶς
παιδαγωγηθέντες καὶ πολλοῖς ἤδη πολυειδῶς ἐγγυμνασθέντες ἀθλητικοῖς
γυμνάσμασι καὶ Χριστὸν αὐτὸν θεῖον ἔχοντες ἔρωτα, δι᾽ ὃν πάντων καὶ
d σώματος καὶ ψυχῆς ἀφειδεῖν ἐδιδάσκοντο, ὅπως αὐτοῦ μόνου τοῦ σαφῶς
ὄντος ξύλου τῆς ζωῆς κατατρυφῷεν οὐκ ἂν τοῦ γυμναστοῦ καὶ παιδευτοῦ
τὴν ἐπὶ τὴν μαρτυρικὴν ἀριστείαν ἐζήλωσαν προθυμίαν; Καθάπερ γὰρ
στρατηλάτης κράτιστος, τῆς στρατιᾶς προαγωνιζόμενος, τοὺς συμμαχητὰς
προθυμαίνων καὶ προκελευόμενος ᾄδειν ἐνυάλιον, πρῶτος ὁμιλεῖ τοῖς τῶν
πολεμίων στρατεύμασιν, οὕτως ὁ τῶν θείων ἀγώνων ἐμπειρότατος
πρεσβύτης καὶ βαθὺ καὶ πῖον εἰσεληλακὼς γῆρας, πρὸς τὴν ὑπὲρ Χριστοῦ
μακαριωτάτην προπηδήσας σφαγήν, τούς τε τῆς νίκης προεκομίσατο
στεφάνους καὶ τοὺς γλυκυτάτους υἱεῖς ἐφέπεσθαι καὶ τὸν ὅμοιον ἀσπασίως
ἑλέσθαι παμμακάριστον προπαρεσκεύασε θάνατον. Τίς οὖν τὸν ἐν ἔτεσι
ἑβδομήκοντα τὴν ἀποστολικὴν ὁδεύσαντα τρίβον καὶ σωτῆρα Χριστὸν
κηρύξαντα καὶ τοῦ σωτηρίου λόγου τὸν εὐγενῆ καὶ ἀκίβδηλον σπόρον ἐν
665 a πολλαῖς λογικαῖς ἀρούραις κατασπείραντα καὶ πολύχουν ἀμησάμενον
ἄσταχυν καὶ γνησίους μάλα καὶ τιμίους ἐναποθέμενον ταῖς ἱεραῖς
ἀποθήκαις καρποὺς ἀξίως θαυμάσειεν; Τίς τὸν ἐπὶ τοσοῦτον χρόνου μῆκος
εὐαγγελικῶς ἀριστεύσαντα καὶ νικηφόρον ἀναδεδειγμένον ἐν μέσῳ
χριστομάχων τυράννων καὶ δήμου θηριωδεστέρου λεόντων καὶ λύκων
ἀντικειμένων ἐπαινέσειεν ὅσον ἐπαινεῖν ἐποφείλεται; Ποία γλῶττα πρὸς

973 εὐτρεπεῖς] εὐπρεπεῖς v **976** συνδιήθλησαν] συνδιήλθοσαν v **979** ὃν] δι᾽ ὧν Oh Pn v **981** ὄντος] ὄντως Me **984** ἐνυάλιον] τὸ ἐν ἀλαλάζειν πολεμικῶς ὑάλιον Me **988** υἱεῖς] υἱοὺς Me **989** προπαρεσκεύασε] προπαρεσκεύασεν Pn **994** χρόνου] χρόνον Me **996** δήμου θηριωδεστέρου] correxi cum v; δῆμον θηριωδέστερον Pn; δήμων θηριωδέστερον Me; δήμου θηριωδεστάτου Oh; num δήμων θηριωδεστέρων corrigendum?

διήγησιν τῶν ἐναρέτων αὐτοῦ κατορθωμάτων καὶ ἀθλημάτων ἀρκέσειεν, ἃ γῆς μὲν αἱ φυλαὶ κατεπλάγησαν, αἱ δὲ τῶν οὐρανῶν τάξεις ἐξεθείασαν, καὶ Χριστὸς ὁ παμβασιλεὺς καὶ τῶν βραβείων διανομεὺς ἀπεδέξατο, καὶ ἀναρρήσεσιν ἐπινικίοις καὶ στεφάνων ὑπερλάμπρων ἀμοιβαῖς τὸν κατωρθωκότα καὶ διηθληκότα διέστεψεν;

b Ὢ τῆς ἁγίας καὶ θεσπεσίας κεφαλῆς, τῆς ὑπὲρ Χριστοῦ τῆς ὄντως ἀγάπης τμηθείσης. Ὢ τῆς πλεῖστα καὶ μέγιστα θεῖα καὶ ἀπόρρητα χωρησάσης, ἃ μὴ κεχώρηκε κόσμος, πανιεροτάτης κορυφῆς, τῆς μυρίους καὶ μακροὺς διαθλησάσης ὑπὲρ τοῦ θείου κηρύγματος ἀγῶνας. Ὢ τῆς ἐμβατευσάσης τοῖς ὑπερουρανίοις διακόσμοις καὶ τὰ λόγου τε παντὸς πέρα καὶ νοὸς νοησάσης καὶ φθεγξαμένης.

VERSIO A

Ὢ τῆς θειοτάτης ψυχῆς ἐκείνης τῆς δι᾽ ἀγγελικῆς δορυφορίας εἰς τὰς οὐρανίους ἀναπτάσης ἁψῖδας.

f.25ra VERSIO B

f.25rb Ποῖον, ὦ πασῶν κορυφαιοτάτη | διδασκαλικῶν κορυφή, τῆς σῆς ἐπάξιον κορυφαιότητος πλέξαιμι στέφανον; Ποίοις σε καταστέψω καλλωπισμοῖς, ὦ τῆς θειοτάτης κρυφιομύστου γνώσεως ταμιεῖον εὐρυχωρότατον; Ποίαις ἐπιτελείοις σε καθωραΐσω πρεπωδεστάταις ὑμνήσεσιν, ὦ τῶν θεοσδότων θησαυρὲ χαρισμάτων ἀνέκλειπτε; Μόνῳ δὴ τῷ τῆς παραδοξοποιΐας διηγήματι τὸ ἀξιογέραστόν σου στεφανώσω μνημόσυνον, ᾗ σε μετὰ τὴν ἱερωτάτην ἀποτομὴν ὁ στεφανοδότης Χριστὸς ἐδόξασε καὶ ἐστεφάνωσεν· ἐκεῖνο γὰρ τὸ θαυμαστότατον τερατούργημα καθάπερ θεόπλοκόν σοι τερατουργηθὲν στεφάνωμα ἐγκωμίου παντὸς ἔσται λαμπρότερον. Τῶν οὖν δημίων τῶν κατ᾽ οὐδὲν ἀγρίων θηρῶν διαφερόντων τὴν ὑπέρτιμον τοῦ ἱεροφάντορος κεφαλὴν ἀποτεμόντων, τοιοῦτόν τι
f.25va τεθαυματούργηται οἷον οὐδενὶ τῶν | πώποτε διὰ Χριστὸν ἠθληκότων ἐκτετέλεσται· αὐτὸς δὲ ὁ θειότατος ἱεράρχης, οἱονεὶ τελετὴν ἱερουργῶν ἑαυτὸν τῷ Χριστῷ τὴν ἑαυτοῦ θεηγόρον κάραν ἀποτμηθεῖσαν ἐπί τινος

1012–1013 εἰς…ἁψῖδας] cf. Plato, *Phaedr*. 247 b 1 **1019** κρυφιομύστου γνώσεως] cf. MT 1, 1, p. 142, 2

998 ἐναρέτων] ἀρετῶν Oh Pn **1002** κατωρθωκότα] κατορθωκότα Pn **1007** πέρα] πέρατα v **1012–1013** Ὢ…ἁψῖδας] Versio A codicibus Oh Pn traditur **1012** τῆς[2]] τῆς δὲ v **1017–1093** Ποῖον…ἁψῖδας] Versio B codice Me solo asservatur **1019** καλλωπισμοῖς] correxi, καλλοπισμοῖς Me **1027** ἀποτεμόντων] correxi, ἀπὸ τεμόντων Me **1030** ἀποτμηθεῖσαν] correxi, ἀποτμηθήσαν Me

γεωλόφου σταδίοις ὡσεὶ ἑπτὰ τῆς Παρισίας ἀφεστηκότος πόλεως ἐπ' ἀμφοῖν ταῖν ὠλέναιν ὑπεδέξατο, ὡς περὶ θυσιαστηρίῳ παρεστηκὼς ἱερῷ σύμπους καὶ ὄρθιος τῷ θεῷ προσκομίζων *θυσίαν αἰνέσεως*· κακεῖθεν βάδην εὐτάκτως καὶ εὐσχημόνως δυεῖν μιλίοιν ὁδὸν ὡς μηδὲν πεπονθώς, ἀλλ' οἷα ζῶν ἔτι καὶ σφριγῶν διέστειχεν. Ὦ τῆς ἐκθαμβήσεως, ὢ τῆς ἐκπλήξεως καὶ ἐκστάσεως τῆς τότε γεγενημένης τοῖς θεάμοσιν· ἅπασα γὰρ ἡ πόλις τῶν πυλῶν προχυθεῖσα πρὸς τὸ μέγιστον κατέθεεν καὶ καταπληκτικώτατον θέαμα, καὶ πάντες ἅμα τεθηπότες ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τοῦ θαύματος τὸν τῶν
f.25vb χριστιανῶν | κατεγέραιρον θεὸν καὶ ταῖς τοῦ εὐαγγελικοῦ σαγήναις ἐζωγροῦντο κηρύγματος. Τῇ γὰρ ὀπτικῇ δυνάμει τὴν ἀπλανῆ πορείαν ἴθυνεν καὶ τὴν πορευτικὴν εὐτονίαν ἐχορήγει τοῖς ἴχνεσι καὶ τοὺς εἰσορῶντας ἐζώγρει τοῖς τῆς θαυματοποιΐας ἀφύκτοις ἅμμασι, δι' ἧς ὁ τερατουργὸς ἐπιστώσατο κύριος ὡς ἥκιστα θνήσκουσιν οἱ δι' αὐτὸν τὰς ψυχὰς προϊέντες καὶ τὸ οἰκεῖον αἷμα προχέοντες, ἀλλ' ἀναβιοῦσιν ἄμεινόν τε καὶ θεοειδέστερον. Ὦ τῆς φωτιστικωτάτης καὶ θαυμασιωτάτης ἱερομυστικῆς κεφαλῆς ἐκείνης· ἥτις πλείστους μὲν τῷ θεῷ πρὸ τῆς ἀθλητικῆς τελειώσεως, μυριοπλασίους δὲ μετὰ τὸν μακάριον θάνατον υἱοὺς προσαγείοχε καὶ εἰς δεῦρο προσάγει διὰ τῆς αὐτῆς ἀνυπερβλήτου θεοπνεύστου θεολογίας τε καὶ σοφίας, ζωγροῦσα τοὺς ἀκροάμονας καὶ τὴν
f.26ra τῶν ἀπορρήτων θεϊκῶν μυστηρίων | ἐκφαντοροῦσα μύησιν καὶ μυσταγωγοῦσα τὰ πάντα νοῦν ὑπεραίροντα καὶ τὰ τῶν ἰάσεων καὶ παντοίων ψυχικῶν τε καὶ σωματικῶν εὐεργεσιῶν ἀναβλύζουσα νάματα· οὐ μόνον δὲ ταῖς λογικαῖς ἀρούραις (φημὶ δὴ ταῖς τῶν πιστευόντων καρδίαις) τὸν εὐαγγελικὸν ἐνίει καταυγασμὸν ἡ παράδοξος ἐκείνη βάδισις, ταῖς τῆς πανιέρου καὶ φωτοειδεστάτης κεφαλῆς μαρμαρυγαῖς ἐξιούσαις τὸ τῶν φρενῶν βάθος καταυγάζουσα, ἀλλὰ καὶ ταῖς τῆς γῆς ἐφ' ἣν οἱ τὴν σωτήριον εἰρήνην εὐαγγελιζόμενοι πόδες πεπόρευνται λαγόσι ἀμφιλαφεῖς εὐλογίας ἐνέβαλεν δι' ὧν ἡ τῶν καταβαλλομένων σπερμάτων ἀναβλάστησις ἑκατοστεύουσαν τὴν ἐπικαρπίαν τοῖς γεωργοῦσι εἰσέτι καὶ νῦν ἀποδίδωσιν. Οἱ τοίνυν τῶν δαιμόνων θεραπευταὶ καὶ τοῖς εἰδωλικοῖς ἐκβακχευόμενοι
f.26rb μιάσμασι καὶ περὶ τὴν κακίαν ἀκόρεστοι καὶ τοὺς τῆς ψυχῆς | ὀφθαλμοὺς τυφλώττοντες καὶ τὸ φῶς καταθρεῖν οὐκ ἰσχύοντες τῷ τοῦ πατρὸς αὐτῶν

1033 θυσίαν αἰνέσεως] cf. Ps. 49, 14-23; Hebr. 13, 15 **1056–1057** οἱ…πεπόρευνται] cf. Is. 52, 7; Rom. 10, 15; Naum 2, 1

1031 ἀφεστηκότος] correxi, ἐφεστηκότος Me **1033** αἰνέσεως] correxi, ἐναίσεως Me βάδην] correxi, βαδὴν Me **1035** ἐκθαμβήσεως] correxi, ἐκβαμβήσεως Me **1036** θεάμοσιν] correxi, θεάμασιν Me **1040** ὀπτικῇ] correxi, ὀπτικῆ Me **1042** θαυματοποιΐας] sic Me[2], θαυματοποίας Me[1] | ἅμμασι] correxi, ἄμμασι Me **1043** αὐτὸν] correxi, δι' αὐτῶν Me **1046** ἥτις] coniecit anonymus corrector, εἴ τις Me **1048** προσαγείοχε] correxi, προσηγεῖοχεν Me **1057** εὐαγγελιζόμενοι…πεπόρευνται] correxi, εὐαγγελιζόμενο... πεπόρευται Me

διαβόλου φθόνῳ κατεχόμενοι καὶ κατὰ τῶν εὐσεβῶν ἔτι καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν φονῶντες βουλὴν κατὰ τῶν ἁγίων μαρτυρικῶν σκηνωμάτων διανενόηνται πονηράν. Βασκαίνοντες γὰρ αὐτοῖς τῆς παρὰ τῶν χριστιανῶν ἁγιοπρεποῦς κηδεύσεως καὶ ὁσίας ταφῆς καθ᾽ ἑαυτοὺς διεβουλεύοντο τὰ τῶν ἁγίων ἀριστέων ἁγιαστικὰ σώματα τοῖς θαλαττίοις καταδῦσαι βυθοῖς· ἀλλ᾽ ἡ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ δι᾽ ὃν ἡ τῶν νικητῶν ἀριστεία διήνυσται ταχὺ προκαταλαβοῦσα πρόνοια τὸ καττυθὲν αὐτοῖς κατήργησε διαβούλιον· γυναῖκα γὰρ τῶν αὐτοχθόνων τινὰ Κατοῦλαν τὴν προσηγορίαν τὸ τοῦ χριστιανισμοῦ κατηχουμένην εὐαγὲς μυστήριον διήγειρεν αἰσθομένην αὐτῶν τοῦ βουλεύματος μηχανῇ μετελθεῖν τοὺς δολιόφρονας f.26va καὶ τὰς αὐτῶν βδελυρὰς καταβαπτίσαι ψυχὰς | οἰνώδει μεθύσματι, ὅπως οἱ ἀμφ᾽ αὐτὴν πιστοὶ παῖδες ῥᾷστα λάθοιεν ἀναστέλλοντες καὶ κηδεύοντες τὰ τῶν ἀθλητῶν σεβασμιώτατα λείψανα· ἅπερ ἀδείας αὐτοῖς τοιαύτης βραβευθείσης ἄραντες ἐν τιμιωτάτῳ τόπῳ τοῦ ἄστεως κατέθεντο, πηγὴν αὐτὰ μυρίων ἀγαθῶν τοῖς ἀσκητικοῖς καὶ τεῖχος ἀπαράληπτον καὶ ὅλῃ τῇ περιχώρῳ καὶ κλέος καὶ σέβασμα πανέραστον θησαυρίζοντες, τῆς τῶν μαρτύρων δηλαδὴ χάριτος συνεφαπτομένης τὴν εὐσεβοπρεπῆ τε καὶ φιλομάρτυρα τοῦ γυναίου πρόθεσιν καὶ φιλόχριστον ἐγχείρησιν. Βαβαὶ τοῦ σοφοῦ σου καὶ θεοτερποῦς ὦ θεοφιλεστάτη γύναι μηχανήματος. Τοῦτό σε πεποίηκε τῆς μαρτυρικῆς κοινωνὸν ἀθλήσεως· τοῦτο τῆς εὐμηχάνου τῆς δικαίας καὶ σώφρονος Ἰουδεὶθ περὶ τὸν μεγάλαυχον Ὁλοφέρνην οὐχ᾽ ἧττον f.26vb ἐπιτηδεύσεως· τοῦτο τοσοῦτον | τὴν Ὀδυσσέως τοῦ πολυμηχάνου καὶ παρ᾽ Ἕλλησιν ἐπὶ δεινότητι θαυμαζομένου περὶ τὸν Κύκλωπα μῆτιν ὑπερηκόντισε ὅσον μυθοπλαστίας ὑπάρχει κρείττων ἀλήθεια. Ταύτῃ τοι, ὦ καλλίβουλε γύναι, τὴν σὴν ὄντως ἔδει τιμίαν μὴ τῇ λήθῃ παραδοῦναι μνήμην ἀλλὰ τοῖς ἁγίοις συντέταχθαι καὶ μετ´ἐγκωμίων συμμνημονεύεσθαι. Ἀλλὰ δὴ πρὸς τὸν τοῦ μαρτυρικοῦ χοροῦ ταξίαρχον ἱερομύστην ἀναδραμόντες προσφωνήσωμεν τὸ τρισμακάριστον αὐτοῦ πνεῦμα μακαρισμοῖς ἐκθειάζοντες καὶ φάσκοντες· ὦ τῆς θεοπτικωτάτης καὶ τοῖς ὑπερτάτοις κατηγλαϊσμένης καὶ λελαμπρυσμένης χαρίσμασι ψυχῆς ἐκείνης τῆς δι᾽ ἀγγελικῆς δορυφορίας εἰς τὰς οὐρανίους ἀναπτάσης ἁψῖδας.

665 b 9 ἣν, ἐνδόξως πρὸς τὸν τῆς δόξης κύριον καὶ στεφανοδότην Ἰησοῦν ἀνιοῦσαν τῶν εὐκλεῶν πόνων τἀπίχειρα κομιουμένην ὕμνησεν ἑκάστη τῶν

1082–1084 τῆς[2]…ἐπιτηδεύσεως] cf. Iud. 13, 1-10 **1084–1086** τὴν…ὑπερηκόντισε] cf. Hom. *Od.* 9, 320-460 **1093** τὰς…ἁψῖδας] cf. Plato, *Phaedr.* 247 b 1

1072 αἰσθομένην] correxi, ἐσθομένην Me | μηχανῇ] correxi, μηχανὴ Me **1074** κηδεύοντες] correxi, κηδεύωντες Me **1077** ἀσκητικοῖς] ἀστικοῖς mavult anonymus corrector **1084** τοσοῦτον] correxi, τὸ σοῦ τὸν Me **1090** προσφωνήσωμεν] correxi, προσφωνῆσωμεν Me

ὑπερκοσμίων δυνάμεων, τὴν αὐτῆς ἄθλησιν γεραίρουσα καὶ ἀμειβομένη τῆς ἀγγελοπρεποῦς ὑμνήσεως, ἣν ὁ κοινὸς αὐτῶν ὑμνήτωρ ἐνθεαστικῶς τε
c καὶ παναρμονίως συνήρμοσεν· ἣν ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ, τὰς ἑαυτῆς ἀνοίξασα πύλας ἐνεκολπώσατο· ἣν *ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς* προσεπτύξατο· ἣν πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων ὁσίων καὶ *ταπεινῶν τῇ καρδίᾳ*, τὴν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι καὶ μετρίῳ καὶ θεοφίλῳ φρονήματι πολιτευσαμένην καὶ μέχρις αἵματος τὴν πίστιν παρρησιασαμένην καὶ ὑπὲρ αὐτῆς πυκτεύσασαν, ἐνηγκαλίσατο· ᾗ τῶν ἀποστόλων ἡ χοροστασία πρεπωδῶς ἐνεκαυχήσατο· ἐφ᾽ ᾗ τῶν προφητῶν ὁ χορὸς ἠγαλλιάσατο· μεθ᾽ ἧς ἑορτάζει καὶ εὐφραίνεται τὴν ἐξ οἰκείων ἀγώνων καὶ αἱμάτων ὑφανθεῖσαν καὶ βαφεῖσαν βασιλικὴν πορφύραν περιβεβλημένη καὶ πεποικιλμένη τῶν ἀθλοφόρων μαρτύρων ἡ πανήγυρις.

d Μακαριστέον τοίνυν τὴν πόλιν τὴν ταμιευσαμένην τήν τε θεοστεφῆ καὶ πανσεβασμίαν σου κεφαλὴν καὶ τὸ τίμιον λείψανον καὶ τῶν οὓς ὡς ἱερεῖα πανάμωμα καὶ πανευῶδες θυμίαμα τῷ θεῷ προσενήνοχας φοιτητῶν, ὦ θεοκηρύκων καὶ ἱεραρχῶν καὶ μαρτύρων πανάριστε, καὶ τοῖς ἁγίοις ὑμῶν φοινιχθεῖσαν αἵμασι, ἐξ ὧν ἰάματά τε καὶ κρῆναι νάουσι ἀεὶ τοῖς πίστει προσφεύγουσι καὶ τὴν τῶν ἀλγυνόντων νοσημάτων ἐξαιτοῦσιν ἴασιν. Ὡς ἀληθῶς μεμακάρισται Παρισία, ἡ τῇ μὲν πηλικότητι τῶν κατὰ Γαλλίαν μικροτέρα πόλεων, τῷ κεκληρῶσθαι δέ σε, τῶν διδασκάλων ὦ πρόκριτε, θησαύρισμα παντὸς αἰσθητοῦ πλούτου τιμαλφέστερον καὶ πολιοῦχον κεκτῆσθαι καὶ φρούραρχον λαμπροτέρα καὶ μακαριωτέρα χρηματίσασα· ἁγιασμὸς γὰρ αὐτῇ θεόθεν ἐδόθης, τὴν τῶν πολιτῶν καὶ ἐπηλύδων
668 a καθαγιάζων φιλόχριστον ἄθροισιν, καὶ πνευματικὸς ὄλβος τρυφὴν πορίζων, οὐ τὴν τὸν σωματικὸν ὄγκον αὐξάνουσαν καὶ πρὸς βραχὺ τὸν φάρυγγα γλυκαίνουσαν καὶ θᾶττον ἀπολλυμένην καὶ φθίνουσαν, ἣν γῆ καὶ θάλασσα φέρει καὶ κόλπος †ἱέρειος† καὶ ποταμὸς ἰχθυοφόρος καὶ βαθύρρους ὁ περικυκλῶν καὶ περιηχῶν καὶ τοῖς πελαγίζουσι Νειλῴοις ἁμιλλώμενος χεύμασι· τεῖχος ὀχυρώτατον προβέβλησαι, οὐ ῥυτοῖς τε καὶ ξεστοῖς ἐξειλεγμένοις λίθοις ἡρμολογημένον τε καὶ δεδομημένον καὶ προμαχῶσι καὶ πύργοις καὶ ἐπάλξεσιν ἐρηρεισμένον οἷον ἕρκος σιδήρεον, ἀλλὰ τῇ σῇ τε καὶ τῶν σῶν συναθλητῶν τεθεμελιωμένον ἁγιστείᾳ καὶ ταῖς ὑμετέραις πρὸς θεὸν εὐπροσώποις πεπυργωμένον ἐντεύξεσι, πῦρ οὐρανόθεν

1100–1101 ἐκκλησία… οὐρανοῖς] Hebr. 12, 23 **1102** ταπεινῶν… καρδίᾳ] Matth. 11, 29

1100 ἣν] ἣν ‹ἡ› v **1103** θεοφίλῳ φρονήματι] θεῷ φιλοφρονήματι Pn; θείῳ φιλοφρονήματι Oh v **1111** φοιτητῶν] συμφοιτητῶν Oh v **1113** ἰάματά τε] ἴαμά τι Oh Pn v | κρῆναι] κρίναι Me | νάουσι] βρύουσι ante corr. Oh **1115** Παρισία] Παρησία Oh Pn **1116** κεκληρῶσθαι] κληρῶσθαι Pn **1118** καὶ μακαριωτέρα] om. v **1119** ἐπηλύδων] ἐπιλύδων Me Pn **1121** τὸν[1]… ὄγκον] τῶν σωματικῶν ὄγκων Oh Pn **1123** ἱέρειος] ἢ ἔριος Me; ὄρειος con. Loenertz 1950, p. 102; ἀρούρης aut ἀρουραῖος mallem

καταγούσαις, πεντηκοντάρχους τε καὶ ἑκατοντάρχους καὶ χιλιάρχους b ἀντιθέους σὺν τοῖς αὐτῶν βαρβαρικοῖς καταναλίσκον στρατεύμασι· λιμὴν πρόκεισαι σωτήριος τοὺς ἐκ βιωτικῆς προσορμιζομένους ζάλης ὑποδεχόμενος καὶ παντοίαν περιστατικὴν ἀπείργων περιπέτειαν· λειμὼν νοητός, ὡς ὁ ἐν Ἐδὲμ παράδεισος, καὶ τὸ σὸν ἱερώτατον ἐπ᾿ αὐτῇ πεφύτευται τέμενος πᾶσαν διὰ τῆς ἐνοίκου χάριτος τοῖς πιστοῖς ψυχαγωγίαν παρεχόμενον καὶ παντοδαπαῖς πνευματικαῖς ἐδωδαῖς πλήθουσαν παρατιθέμενον τράπεζαν ψυχὰς ἑστιῶσαν καὶ θάλλειν ποιοῦσαν καὶ ζωὴν προξενοῦσαν τὴν ἄφθαρτον. Ὡς οὖν ἐν Παρισίᾳ τῷ θείῳ καὶ ἐπουρανίῳ καὶ νοερῷ θυσιαστηρίῳ παριστάμενος τῶν σῶν συστεφανιτῶν μεσούμενος τὸν εὐμείλικτον ὑπὲρ τοῦ κόσμου παντὸς ἐκμειλισσόμενος c Ἰησοῦν, τὸν ἀληθινὸν θεὸν καὶ ἱεράρχην καὶ στεφανοδότην καὶ πάσης αἴτιόν τε καὶ πάροχον ἀγαθωσύνης, ὃν ἠγάπηκας, ὃν κεκήρυχας, δι᾿ ὃν τὸν αὐχένα τμηθεὶς ἀξίως τὸ στέφος ἀπείληφας, τοὺς νῦν συναγηγερμένους εἰς ταύτην σου τὴν ἱερὰν καὶ σεπτὴν πανήγυριν καὶ τὴν πανεράσμιόν σου μνήμην ἑορταστικῶς ἐκτελοῦντας καὶ τὴν ἀξιογέραστον ὑμνοῦντάς τε καὶ τιμῶντας ἄθλησιν ἐποπτεύοις καὶ περιέποις καὶ εὐλογοίης, τὸν οἰκτίρμονα θεὸν ἐξιλεούμενος καὶ πρεσβεύων, ἀρχιερεῦ θειότατε καὶ μαρτύρων περιφανέστατε τὴν μὲν τῆς περιστοιχιζούσης βίας ἐπάχθειαν ἀποστῆσαι καὶ τὴν καθ᾿ ἡμῶν τυραννίδα καταπαῦσαι καὶ τὴν ἐπαχλύζουσαν ἀπαμῦναι κατήφειαν, γαλήνην δὲ καὶ βαθεῖαν ἀταραξίαν ταῖς ἐκκλησίαις ἐπιβραβεῦσαι καὶ εἰρηναίαν κατάστασιν, ὅπως, εἰρήνης βραβευομένης καὶ d μιᾶς θείου δόγματος συμφωνίας καὶ ὁμονοίας κρατούσης ὁ ὄντως ἀρχιποιμὴν καὶ εἰρηνάρχης Χριστὸς παρὰ πάντων ὁμοφρόνως δοξάζοιτο, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα καὶ τιμὴ καὶ κράτος σὺν τῷ ἀνάρχῳ αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίῳ γεννήτορι καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς ἀπεράντους αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

1136 παρεχόμενον] παρεχόμενος Me **1142** τὸν] om. Pn v **1149** ἀπαμῦναι] ἐπαμῦναι v **1151** καὶ[1]] om. v

LABELING POETRY IN THE MIDDLE AND LATE BYZANTINE PERIOD*

Pseudo-Gregory of Corinth's famous treatise *On the four pieces of the perfect speech* (Περὶ τῶν τεσσάρων μερῶν τοῦ τελείου λόγου)[1] was most likely composed in the late Lascarid period in the middle of the thirteenth century.[2] This treatise mentions model authors, and is remarkable in that the list also includes Byzantine authors, which is a very rare practice. Another example of this rare practice is a poem transmitted under the name of Michael Psellos but proven to be a work of the twelfth century or even later. In this poem the author criticizes his addressee for his bad verses, disguising his criticism in a very sarcastic way, namely by mentioning authors who cannot compete with the addressee: the Byzantine authors mentioned include Michael Psellos,[3] George of Pisidia, Christopher of Mitylene, Theophylaktos of Ohrid and a certain Leo, either Leo the philosopher, Leo Choirosphaktes or Leo VI; the list also contains the patristic authors Gregory of Nazianzus, Basil the Great and Chrysostomos.[4]

Pseudo-Gregory's treatise is divided into six parts, and the above-mentioned title under which the work is known today only refers to the first part. The other five titles read as follows: *How to read rhetoricians and others* (Περὶ τοῦ πῶς δεῖ ἀναγινώσκειν ῥήτορας καὶ τοὺς λοιπούς). *Who of the wise should be taken as models for every kind of speech?* (Τίνας τῶν σοφῶν παραληπτέον εἰς παράδειγμα ἑκάστου εἴδους τῶν λόγων;). *About letters* (Περὶ ἐπιστολῶν). *About iambic verses* (Περὶ στίχων ἰαμβικῶν). *About heroic verses* [i.e. hexameters] (Περὶ στίχων ἡρωικῶν).

* This article is the written version of a paper given at the colloquium "Chapters and Titles in Byzantine Literature" at KU Leuven on September 12th, 2014. I deeply thank Peter van Deun and Reinhart Ceulemans for the invitation. I also thank the anonymous reviewers for their valuable comments.

1 W. Hörandner, *Pseudo-Gregorios Korinthios, Über die vier Teile der perfekten Rede*, in *Medioevo Greco*, 12 (2012), pp. 87-131.

2 *Ibidem*, p. 117.

3 On the popularity of Psellos and his writings that has its peak in the (late) twelfth century, see now St. Papaioannou, *Michael Psellos. Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge, 2013, pp. 254-266.

4 L. G. Westerink, *Michaelis Pselli poemata*, Stuttgart – Leipzig, 1992, no. 68; cf. W. Hörandner – A. Paul, *Zu Ps.-Psellos, Gedichte 67 (Ad monachum superbum) und 68 (Ad eundem)*, in *Medioevo Greco*, 11 (2011), pp. 107-137; F. Bernard, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry, 1025–1081*, Oxford, 2014, pp. 53-54.

Byzantion 85, 259-283. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117804

Model authors are mentioned in these chapters, in most cases only by name but sometimes also listing their works:[5]

75–76: ὁ παναθηναϊκὸς λόγος τοῦ Ἀριστείδου (cf. 87)
82–85: Gregory of Nazianzus: οἱ λόγοι, τὰ ἔπη, and οἱ ἴαμβοι
87: ὁ περὶ τοῦ στεφάνου Δημοσθενικός (= Demosthenes' crown speech)
87–88: ὁ εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος τοῦ Θεολόγου
88: ὁ (sc. ἐπιτάφιος) τοῦ Ψελλοῦ εἰς τὴν μητέρα
90: Ἀλκίφρονος ἐπιστολάς (cf. 109)
93–94: ὁ Ἰώσηπος ἄριστος τὸν συγγραφικὸν χαρακτῆρα ἐν τῷ περὶ ἁλώσεως (= Flavius Josephus on the conquest of Jerusalem)
98–99: οἱ λόγοι τοῦ μεγάλου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, τοῦ μεγάλου Βασιλείου, τοῦ Νύσσης
99: οἱ τοῦ Ψελλοῦ λόγοι καὶ αἱ ἐπιστολαί
100–101: ὁ Χρυσόστομος καὶ μᾶλλον ἐν τοῖς ἠθικοῖς αὐτοῦ
106–107: ὁ Φιλόστρατος ἐν τοῖς περὶ τοῦ Ἀπολλωνίου (= a vita of the neo-Pythagorean Apollonios of Tyana)
107–108: ὁ Καισαρεὺς Προκόπιος – οὗτος ἔν τε δημηγορίαις καὶ συμβουλαῖς ἔχει τι καὶ ἐναγώνιον …
112: τὰ γνωματεύματα τῶν σοφῶν (= sayings of the seven wise men)
112–113: τὰ οὕτω καλούμενα ἀποφθέγματα
171: Τρυφιόδωρος ἐν τῇ ἁλώσει τῆς Τροίας (= author from the second half of the third c. A.D., a work of 691 verses entitled Ἰλίου ἅλωσις)[6]

Most parts of Pseudo-Gregory's treatise are also attested in Joseph Rhacendytes' Σύνοψις[7] ῥητορικῆς as well as in the anonymous *Rhetorica Marciana* (preserved in *Codex Marcianus gr*. 444),[8] the last of which can be dated after the middle of the fourteenth century. The *Marciana* collection is extraordinary insofar as it also lists Manuel Philes among the model poets for the composition of iambs. This means that Philes must have already acquired a remarkable reputation only a few years after this death, which is to be dated to the 1330s or 1340s.[9] Philes' prominence might also be due to

[5] The following numbers refer to the lines in the Hörandner edition [see note 1].

[6] Cf. S. F[ORNARO], in *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, vol. 12/1, Stuttgart – Weimar, 2002, pp. 824-826. His epos was known and used especially in the twelfth century; Tzetzes lists him among the "younger generation" of epicists: P. A. M. LEONE, *Ioannis Tzetzae historiae iterum*, Galatina – Martina Franca, 2007, pp. 161-162 (hist. IV 16, 995-996): Πλάττουσιν οἱ νεώτεροι τῶν ποιητῶν τοῦ γένους / ὧν εἷς ὁ Τρυφιόδωρος, Λυκόφρων τὲ καὶ ἄλλοι.

[7] On σύνοψις as title for poems cf. BERNARD, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry* [see note 4], pp. 127, 235, 238-240.

[8] HÖRANDNER, *Pseudo-Gregorios Korinthios* [see note 1], p. 88.

[9] A. RHOBY, *Wie lange lebte Manuel Philes?* In *Festschrift* (in press).

his omnipresent poetry, which was inscribed at various places in Constantinople; the evidence of the inscriptions at the chapel of the St Pammakaristos church[10] only gives a glimpse of his epigrammatic production. On the other hand, Nicholas Kallikles, who is mentioned among the model poets in Pseudo-Gregory's treatise, is omitted in the *Marciana* collection; perhaps this early twelfth-century author was no longer known (or regarded as model) in the middle of the fourteenth century,[11] but his omission might also be due to the anonymous compiler's personal taste and not a general trend.

In Pseudo-Gregory's treatise, the section about iambic verses also mentions Ptochoprodromos (163). The name does not of course refer to the so-called Ptochoprodromika poems but to Theodore Prodromos, who is occasionally attested under this name.[12]

The mention of work titles in other works may give us an idea about how works were received and labeled by later generations: it can be assumed that in the thirteenth or fourteenth century the learned reader was able to understand that the above-mentioned περὶ ἁλώσεως of ὁ Ἰώσηπος ἄριστος τὸν συγγραφικὸν χαρακτῆρα ἐν τῷ περὶ ἁλώσεως referred to Flavius Josephus' work about the conquest of Jerusalem.

There are some interesting cases in which a work title mentioned in a later work differs slightly from the title under which the work is normally known. One example: Constantine Acropolites, an author from around the year 1300, starts a letter with the words Πισίδου πάλαι μὲν βίβλον εὖ δι' ἰάμβων ξυνθέντος εἰς κοσμογένειαν ...[13] The work Acropolites refers to is the Hexaemeron of George of Pisidia. Almost all the preserved manuscripts that transmit this poem use the title ἡ ἑξαήμερος (sc. περίοδος);[14] it is under this title that the work is also listed in the entry for George of Pisidia in the Suda dictionary.[15] Only two manuscripts (*Codex Monacensis gr.* 189 [a. 1558] and *Codex Cantabrigiensis Bibl. Univ.* Ll. IV. 12 [2192] [s. XIV ex.]), name the poem εἰς τὰς ἓξ ἡμέρας τῆς κοσμουργίας and εἰς τὴν κοσμουργίαν respectively.[16] So how did Acropolites come up with εἰς

[10] A. RHOBY, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken* (= *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung*, vol. I), Vienna, 2009, nos. 215, M15; IDEM, *Byzantinische Epigramme auf Stein* (= *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung*, vol. III), Vienna, 2014, no. TR76.

[11] HÖRANDNER, *Pseudo-Gregorios Korinthios* [see note 1], p. 129.

[12] W. HÖRANDNER, *Autor oder Genus? Diskussionsbeiträge zur „Prodromischen Frage"*, in *Bsl*, 54 (1993), pp. 314-324.

[13] R. ROMANO, *Costantino Acropolita, Epistole. Saggio introduttivo, testo critico, indici*, Naples, 1991, no. 78.

[14] F. GONNELLI, *Giorgio di Pisidia, Esamerone. Introduzione, testo critico, traduzione e indici*, Pisa, 1998, pp. 114-115.

[15] A. ADLER, *Suidae lexicon*, Leipzig, 1928-1938, vol. I, p. 517 (γ 170).

[16] GONNELLI, *Giorgio di Pisidia, Esamerone* [see note 14], p. 115.

κοσμογένειαν? It is either his own invention because he could not remember the established title, or there was a lost tradition that used this title.

Another interesting reception of George of Pisidia's Hexaemeron is to be found in a long poem by Manuel Philes addressed to the emperor Andronikos II Palaiologos. As has already been suggested by the Philes editor Emidio Martini, the second part of the poem in particular contains some elements that recall the Hexaemeron. However, the poem, whose title is not preserved, just starts with the words κατὰ μίμησιν τῶν στίχων τοῦ Πισίδου.[17]

These two examples give a little insight into the variety with which works have been labeled throughout the centuries. It also proves – and this is of course no surprise – that the Byzantine used titles which often differed from the original ones and also from the ones used today.

As can be seen by the manifold manuscript tradition of George of Pisidia's Hexaemeron,[18] titles are treasures for research on cultural history and the afterlife of a text: many of the preserved *Hexaemeron* titles provide information about Pisides' career by mentioning the latter's offices and titles, others add that the work is composed in iambic verses and so forth.

However, we only rarely know – except for autographs – who composed the title. In many cases titles are not part of the original composition but are inventions and/or additions by the scribe.[19] There are, however, some few cases in which titles can be attributed to the original author even if the manuscript is not an autograph: some orations by Eustathios of Thessalonica, primarily preserved in the *Codex Escorialensis* 265 (Y-II-10) (s. XII/XIII) and published under the title *Opera Minora*, bear titles which were most certainly composed by the Byzantine author himself, as convincingly argued

[17] Ae. MARTINI, *Manuelis Philae carmina inedita ex cod. C VII 7 Bibliothecae Nationalis Taurinensis et cod. 160 Bibliothecae Publicae Cremonensis*, Napels, 1900, no. 2; cf. A. RHOBY – E. SCHIFFER, *Einleitung*, in IDEM (eds), *Imitatio – Aemulatio – Variatio. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.–25. Oktober 2008)*, Vienna, 2010, pp. 17-22: p. 19.

[18] On the broad circulation of the Hexaemeron see M. LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts*, vol. I, Vienna, 2003, p. 57 and n. 12-14; A. M. TARAGNA, *Sulla fortuna di Giorgio di Pisidia in Michele Psello. Il caso del carme In Christi resurrectionem*, in M. HINTERBERGER – E. SCHIFFER (eds), *Byzantinische Sprachkunst. Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet Wolfram Hörandner zum 65. Geburtstag*, Berlin – New York, 2007, pp. 308-329: pp. 309-310; cf. also P. SPECK, *Ohne Anfang und Ende: Das Hexaemeron des Georgios Pisides*, in I. ŠEVČENKO – I. HUTTER (eds), *ΑΕΤΟΣ. Studies in honor of Cyril Mango presented to him on April 14, 1998*, Stuttgart – Leipzig, 1998, pp. 314-328; D. J. NODES, *Rhetoric and Cultural Synthesis in the "Hexaemeron" of George of Pisidia*, in *VigChr*, 50 (1996), pp. 274-287.

[19] The same is true for marginal notes next to titles or the beginnings of works, cf. e.g. the marginal note next to the title of an epigram of the Anonymous Italian: R. BROWNING, *An unpublished corpus of Byzantine poems*, in *Byz*, 33 (1963), pp. 289-316: p. 295 (no. 2). On the Anonymous Italian see below n. 76.

by Peter Wirth.[20] Some of these are quite long and seem to function as introductory prologues or "abstracts" (to use a modern term). The same is true for titles which are attached to the anonymous poems in the famous *Codex Marcianus gr.* 524. Most of them must be the product of the original authors because they sometimes provide additional information on the circumstances of the verses – details about the patron, the object, the location and so forth – which could not have been familiar to the late thirteenth-century compiler.[21] A similar case is presented by the poems of the so-called Manganeios Prodromos, Theodore Prodromos' younger contemporary and admirer: his poems too provide the reader with additional information which was given by the author himself. From several titles we learn that the verses were read aloud in the church of the house of the *sebastokratorissa* Eirene: e.g. οἱ παρόντες στίχοι ἀνεγνώσθησαν ἐν τῷ ναῷ τοῦ οἴκου τῆς σεβαστοκρατορίσσης ἐν τῷ τοιούτῳ ναῷ καὶ ἑορταζομένης καὶ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Ὁδηγητρίας.[22]

The titles of some of Manuel Philes' poems also offer additional data not covered by the actual verses, e.g. the name of the addressee of a poem.[23] On the other hand, within Philes' œuvre there is also proof that titles were composed by scribes: a short funerary poem consisting of three verses does not deliver any prosopographical data. In this case, the title might have been composed by the scribe, who merely wrote ἐπιτάφιοι εὐγενεῖ τινι.[24] Another explanation might be that the title is by Philes himself, who wrote this poem in reserve in order to function as an epitaph for a nobleman at a later date.[25]

After these introductory remarks, the focus will now turn to the layout of titles of Byzantine poems. To start with, we shall return to Pseudo-Gregory

[20] P. Wirth, *Eustathii Thessalonicensis opera minora magnam partem inedita*, Berlin – New York, 2000, p. 12*; cf. also Idem, *Spuren einer autorisierten mittelalterlichen Eustathiosedition*, in *BF*, 4 (1972), pp. 253-257 (= Idem, *Eustathiana. Gesammelte Aufsätze zu Leben und Werk des Metropoliten Eustathios von Thessalonike*, Amsterdam, 1980, pp. 65-69); P. A. Agapitos, *Mischung der Gattungen und Überschreitung der Gesetze: Die Grabrede des Eustathios von Thessalonike auf Nikolaos Hagiotheodorites*, in *JÖB*, 48 (1998), pp. 119-146: pp. 126-127.

[21] F. Spingou, *The Anonymous Poets of the Anthologia Marciana: Questions of Collection and Authorship*, in A. Pizzone (ed.), *The Author in Middle Byzantine Literature. Modes, Functions, and Identities*, Boston – Berlin, 2014, pp. 139-153 (but p. 143 also provides examples of titles altered in later stages); A. Rhoby, *Zur Identifizierung von bekannten Autoren im Codex Marcianus Graecus 524*, in *Medioevo Greco*, 10 (2010), pp. 167-204.

[22] E.g., E. Miller, *Poésies inédites de Théodore Prodrome*, in *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études Grecques en France*, 17 (1883), pp. 18-64: p. 20.

[23] E.g., Martini, *Manuelis Philae carmina inedita* [see note 17], nos. 3 and 9.

[24] *Ibidem*, no. 85.

[25] On this praxis H. Maguire, *Image and Imagination: The Byzantine Epigram as Evidence for Viewer Response*, Toronto, 1996, pp. 6-10.

of Corinth's treatise on model authors: the prominent role of poetry is documented by the fact that two out of five chapters – or to be more precisely: 48 out 172 lines (more than a quarter) in the Hörandner edition – are devoted to subjects dealing with verse production. The longer chapter of the two deals with iambic poetry (Περὶ στίχων ἰαμβικῶν: 42 lines), the shorter one with hexametric poetry (Περὶ στίχων ἡρωικῶν: 6 lines). However, poetry is mentioned not only in these two chapters, but also in the chapter *Who of the wise should be taken as models for every kind of speech?* (Τίνας τῶν σοφῶν παραληπτέον εἰς παράδειγμα ἑκάστου εἴδους τῶν λόγων;), where reference is made to Gregory of Nazianzus: "The great Gregory the Theologian will prove – when precision in speech is necessary – to be useful in rhetoric and style, when you read his speeches, but also his epic and iambic poetry."[26] There are several things to be remarked on this passage:

At first sight, it may be astonishing that poetry is listed in a chapter about λόγοι. However, there is enough evidence that λόγοι can mean both prose and poetry. In the famous *Codex Vaticanus gr.* 676 – one of the few "poetry books" from Byzantium[27] and containing all the works of John Mauropus – there is a four verse book epigram on fol. 2v written by the eleventh-century author himself. The epigram, in which Mauropus expresses his fear that the book will not be useful and will remain unread, reads: "My dear book, who will look at you? Who will read you? Who will take you in their hands? / So much does the fear grip me that you may not be used, even if something useful may be present in your λόγοι."[28] This passage proves that Mauropus subsumed both prose and verse, the

[26] Hörandner, *Pseudo-Gregorios Korinthios* [see note 1], pp. 104-105 (ll. 81-84): Ὁ μέντοι μέγας Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, εἰ χρὴ πρὸς ἀκρίβειαν εἰπεῖν, εἰς οὐδὲν εἶδος τῆς ῥητορικῆς οὐδὲ εἰς ἰδέαν τινὰ ἀσυνείσφορος εὑρεθήσεταί σοι, ἐὰν ἐπιστατικώτερον τοὺς αὐτοῦ λόγους ἀναγινώσκῃς, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ ἔπη καὶ τοὺς ἰάμβους. Remarkable is the mention of Gregory's of Nazianzus iambic poetry: As I have stated elsewhere (Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken* [see note 10], p. 39, n. 14), one wonders about the mention of his iambic verses because – in terms of quality – they certainly do not come up to the standard of his hexameters. Interestingly enough, Gregory of Nazianzus' iambic poetry is also mentioned, even in more detail, in the Περὶ στίχων ἰαμβικῶν chapter. One may agree with Wolfram Hörandner, who stated that the reason for mentioning Gregory of Nazianzus' iambic poetry as model may have been the fact that the content of his iambs may have been considered more important than the outer metrical form (Hörandner, *Pseudo-Gregorios Korinthios* [see note 1], p. 129).

[27] Cf. Bernard, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry* [see note 4], pp. 128-129.

[28] P. de Lagarde, *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano Greco 676 supersunt*, Göttingen, 1882, p. VI: Τίς ἄν σε προσβλέψειε, φιλτάτη βίβλε; / Τίς ἐντύχοι σοι; τίς δ' ἂν εἰς χεῖρας λάβοι; / Οὕτως ἔχει φόβος με τῆς ἀχρηστίας, / κἄν τι προσείη χρήσιμον τοῖς σοῖς λόγοις. English translation after Bernard, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry* [see note 4], p. 59 (Bernard translates λόγοι as "words").

content of the book, under the heading λόγοι. In this context, Mauropus is not the only author: one of the earlier preserved manuscripts of the above-mentioned Hexaemeron, the *Codex Parisinus gr.* 1302 (s. XIII), labels the work λόγοι δι' ἰάμβων εἰς τὸ ἑξαήμερον.[29] The twelfth-century author Manganeios Prodromos is even a "master" in applying the term λόγος to his poems, which are primarily preserved in the *Codex Marcianus gr.* IX 22, also copied in the second half of the thirteenth century: e.g. Εἰς τὴν σεβαστοκρατόρισσαν θρηνητικὸς λόγος κτλ.[30] or Ἕτερος λόγος εἰς τὸν αὐτὸν αὐτοκράτορα κτλ.[31] Sometimes λόγος is left out: e.g. Δεητήριος (sc. λόγος) εἰς τὸν αὐτοκράτορα περὶ ζώσης ἀλώπεκος[32] or Προσφωνηματικὸς (sc. λόγος) ὅτε διὰ τὸ νοσῆσαι οὐ συνεξῆλθεν ἡ δέσποινα τῷ βασιλεῖ κτλ.[33]

The second aspect of interest in Gregory of Nazianzus' passage in Pseudo-Gregory's treatise is the designation ἔπη for his hexameter verses. Why ἔπη and not στίχοι ἡρωικοί as in the title of Pseudo-Gregory's hexameter chapter? To call Gregory of Nazianzus' hexameters ἔπη is a clear statement of the high reputation of the late antique church father in Byzantium, because the terms ἔπος and ἔπη are normally reserved for Homer's epic poetry. Thus he is regarded as the "Byzantine Homer", in the same way as he is labeled the "Christian Demosthenes" in other sources.[34]

The distinction between ἔπη and στίχοι ἡρωικοί deserves some further remarks: the six lines devoted to hexametric poetry (entitled Περὶ στίχων ἡρωικῶν) in Pseudo-Gregory's treatise state that the best heroic verses are the Homeric ones: ἡρῷα … καὶ ἁπλῶς ἄριστα τὰ Ὁμηρικά.[35] Interestingly enough, this section does not mention Gregory of Nazianzus, but instead other authors, namely Oppianos, Dionysios Periegetes, the above-mentioned Tryphiodoros and Musaios;[36] the term ἔπος (or ἔπη) is not used here.

[29] GONNELLI, *Giorgio di Pisidia, Esamerone* [see note 14], p. 114 (sigl. D).

[30] E. MILLER, *Recueil des historiens des croisades. Historiens grecs*, vol. II, Paris, 1881, p. 768A.

[31] *Ibidem*, p. 747BC, see also pp. 748D, 752B.

[32] *Ibidem*, p. 531C.

[33] *Ibidem*, p. 756B, see also pp. 771C-D, 772B.

[34] Cf. A. RHOBY, *Aspekte des Fortlebens des Gregor von Nazianz in byzantinischer und postbyzantinischer Zeit*, in M. GRÜNBART (ed.), *Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter / Rhetorical Culture in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berlin – New York, 2007, pp. 409-417: pp. 412-413.

[35] HÖRANDNER, *Pseudo-Gregorios Korinthios* [see note 1], p. 108 (ll. 169–170).

[36] Author of the 5th c. A.D. who composed the epyllion "The history of Hero and Leander", which consists of 343 hexameters, cf. S. F[ORNARO], in *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, vol. 8, Stuttgart – Weimar, 2000, pp. 503-504. Musaios and his epyllion are sometimes quoted by John Tzetzes in his Chiliads, cf. LEONE, *Ioannis Tzetzae historiae* [see note 6], p. 584 (ind. script.)

There might be a second explanation for the use of ἔπη in the Λόγος section apart from the reverence for the church father: calling Gregory's hexameters ἔπη perhaps has its origin in his writings. In the proem of his autobiographical poem Περὶ τῶν καθ' ἑαυτόν he states that he expresses all the temptations he had to endure in his life in epic verse: διηγεῖται δὲ σχεδὸν τὰ ὧν παρὰ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ζωὴν πεπείραται δι' ἐπῶν.[37] There is some further evidence which suggests that Gregory of Nazianzus himself called his hexameters ἔπη: Nikephoros Xanthopulos states in his fourteenth-century ecclesiastical history that Gregory transformed λόγοι into every kind of poetry which he called ἔπη: καὶ μᾶλλον Γρηγόριος, πρὸς παντοῖα ποιήσεων εἴδη μεταπλάττων τοὺς λόγους, ἃ ἔπη ὠνόμασε.[38]

The title of a text (*Ad neophytos de patientia*, *CPG* 7707.32) that has already been attributed to different authors but was most likely composed by Gregory of Nazianzus himself contains the following: Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐκ τῶν ἐπῶν μετάφρασις παραγγελμάτων περὶ ἡσυχίας καὶ ἀρετῶν.[39] Moreover, the designation ἔπη is also used in the lexica on Gregory of Nazianzus: ἐκ τῶν ἐπῶν τοῦ Θεολόγου is found in most of the manuscripts, one codex has ἐκ τῶν ἐμμέτρων πονημάτων.[40] Another attestation for Gregory of Nazianzus' ἔπη is for example the anthology which is attached to the Definition of the Iconoclast Council of 815.[41] Further evidence for Nazianzus' ἔπη is to be found in the will of Eustathios Boilas, a wealthy landowner from Asia Minor. The dozens of books mentioned in this will, written in the middle of the eleventh century, also include the poems of the Cappadocian church father: τοῦ Θεολόγου τὰ ἔπη.[42]

Interestingly enough, none of Gregory's hexametric poetry is directly labeled with the term ἡρωικοί (στίχοι) or ἡρῷα. Even in his afterlife, to the very best of my knowledge, there is only one passage which calls his hexameters ἡρωικοὶ στίχοι (while stressing that they are ἔμμετροι). This passage is attributed to the mid-fourteenth-century canonist Matthew Blastares. In the short chapter on Gregory of Nazianzus we read the following:

[37] A. Tuilier – G. Bady, *Saint Grégoire de Nazianze. Œuvres poétiques*, vol. I/1: *Poèmes personnels II, 1, 1–11*, Paris, 2004, p. 2.

[38] *PG* 146, p. 509C.

[39] B. Roosen, *Precepts for a Tranquil Life. A new edition of the Ad neophytos de patientia*, in *JÖB*, 64 (2014), pp. 247-283.

[40] D. Kalamakes, *Λεξικὰ τῶν ἐπῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου μετὰ γενικῆς θεωρήσεως τῆς πατερικῆς λεξικογραφίας*, Athens, 1992 (= *EEBS*, 48 [1990–1993]), pp. 53-163: pp. 55-56; cf. Idem, *In sancti Gregorii Nazianzeni carmina Lexicon Casinense*, in *Athena*, 81 (1995), pp. 251-299: p. 256.

[41] P. J. Alexander, *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)*, in *DOP*, 7 (1953), pp. 35-66: p. 62 (no. 25). I owe this reference to Peter van Deun.

[42] P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, 1977, pp. 13-63: p. 25 (l. 152); cf. Bernard, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry* [see note 4], p. 65.

Τοιαύτην τῶν ἱερῶν βίβλων ποιεῖται τὴν ἀπαρίθμησιν δι᾽ ἐμμέτρων ἡρωϊκῶν στίχων καὶ ὁ μέγας Γρηγόριος ὁ Θεολόγος …[43]

In the hexameter chapter of Pseudo-Gregory of Corinth's treatise, the term used for hexameter is just ἡρῷα (and στίχοι ἡρωικοί in the title). ἡρῷα is not attested very often: Eustathios of Thessalonica uses the term in his commentaries on the Iliad and the Odyssey,[44] and Theodore Prodromos employs it in the titles of his tetrasticha on books of the Old and New Testament: τετράστιχα ἰαμβεῖα καὶ ἡρῷα.[45] To the very best of my knowledge, there are only two other authors who use the term to label their hexameter verses. The first is the fourteenth/fifteenth-century author John Chortasmenos:[46] Εἰς τὸν αὐτὸν Ἰσίδωρον ἡρῷα;[47] Εἰς τὸν αὐτὸν (i.e. Theodore Studites) ἡρῷα; Εἰς τὸν αὐτὸν (i.e. St Ignatios) ἡρῷα. In the last title ἡρῷα is used although only one verse follows; the same is true for Εἰς τοὺς αὐτοὺς (i.e. the saints of December 21-23) ἡρῷα; again, only one verse follows. The titles were created by Chortasmenos himself because the manuscript, the *Codex Vindobonensis suppl. gr.* 75, in which his poems are transmitted, is an autograph.[48] The term ἡρῷον is also attested in the title of a hexameter poem by John Geometres: ἡρῷον εἰς τὸν μάγιστρον Θεόδωρον τὸν Δεκαπολίτην.[49] It is interesting to note that while Chortasmenos occasionally – as demonstrated – uses ἡρῷα for poems which consist only of one verse, the Geometres title with the singular ἡρῷον heads a poem which consists of 14 verses. Since the Geometres manuscript (*Codex Parisinus suppl. gr.* 352) which transmits the poem belongs to the thirteenth

[43] G. Rhalles – M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* […], vol. VI, Athens, 1859, p. 146.

[44] E. Cullhed, *Eustathios of Thessalonike. Parekbolai on Homer's Odyssey 1-2*, Uppsala, 2014, p. 14 (ll. 12-14): Ὅτι δὲ τὰ ἑξάμετρα οὐ πάνυ ἠξίουν ἔπη καλεῖσθαι, δηλοῖ ὁ ἐν ῥητορικῷ λεξικῷ εἰπὼν ὡς ἀντέκειτο ὁ ἐποποιὸς τῷ μελοποιῷ. καὶ ἡρῷα ἔλεγον οὐκ ἔπη, τὰ ἑξάμετρα.

[45] G. Papagiannis, *Jambische und hexametrische Tetrasticha auf die Haupterzählungen des Alten und des Neuen Testaments*, vol. 1-2, Wiesbaden, 1997; see also W. Hörandner, *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*, Vienna, 1974, no. LVIb.

[46] H. Hunger, *Johannes Chortasmenos (ca. 1370 – ca. 1436/37). Briefe, Gedichte und kleine Schriften. Einleitung, Regesten, Prosopographie, Text*, Vienna, 1969, pp. 196 (nos. h/1 and j/3), 197 (nos. k/1 and l/3).

[47] The iambic verses of the poem bear the title Στίχοι ἰαμβικοὶ εἰς τὸν Ἰσίδωρον.

[48] Cf. H. Hunger (with the collaboration of Chr. Hannick), *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, vol. 4: *Supplementum Graecum*, Vienna, 1994, pp. 124-130. It is possible that Chortasmenos, a great plagiator, perhaps "stole" the titles from somewhere else, see also Idem, *Aus den letzten Lebensjahren des Johannes Chortasmenos. Das Synaxarion im Cod. Christ Church Gr. 56 und der Metropolit Ignatios von Selybria*, in *JÖB*, 45 (1995), pp. 159-218.

[49] E. M. van Opstall, *Jean Géomètre. Poèmes en hexamètres et en distiques élégiaques. Edition, traduction, commentaire*, Leiden – Boston, 2008, p. 318 (no. 96).

century,[50] the mention of ἡρῷον perfectly fits chronologically with the other attestations of the term.

As can also be seen by the length of the paragraph in Pseudo-Gregory's treatise devoted to it, the much more common meter in Byzantium was the iambic trimeter in its Byzantine characteristic as the so-called dodecasyllable. George of Pisidia is regarded as the "inventor" of this meter because in his poetry he shows the development from the iambic trimeter with resolutions to a stable number of twelve syllables.[51]

In Pseudo-Gregory's treatise the iambic meter is called στίχοι ἰαμβικοί, but τὰ ἰαμβεῖα is also used.[52] The author does not distinguish between model authors for iambs in Antiquity and late Antiquity respectively and in the middle and late Byzantine period: Sophocles, Lycophron and Gregory of Nazianzus are mentioned alongside George of Pisidia, Nicholas Kallikles and Theodore Prodromos. Interestingly enough, in the list of model authors, George of Pisidia is mentioned in first place. This is certainly not accidental: he has his place between both the old iambic tradition and the new Byzantine development.[53] Another reason for placing Pisides in first place is also the high reputation he had in Byzantium: Michael Psellos is the author of the famous comparison treatise between Euripides and Pisides, in which the latter – despite the fact that the end of the treatise is not preserved – seems to have won.[54] In addition, as noted above (p. 262), Philes composed a poem κατὰ μίμησιν τῶν στίχων τοῦ Πισίδου. The Hexaemeron, a didactic poem par excellence,[55] was so popular that it was even used as a school

[50] *Ibidem*, pp. 99-107.

[51] M. D. Lauxtermann, *Some Remarks on Pisides' Epigrams and Shorter Poems*, in W. Hörandner – M. Grünbart (eds), *L'épistolographie et la poésie épigrammatique: projets actuels et questions de méthodologie. Actes de la 16e Table ronde dans le cadre du XXe Congrès international des Études byzantines, Collège de France – Sorbonne, Paris, 19–25 Août 2001*, Paris, 2003, pp. 177-189; A. Rhoby, *Vom jambischen Trimeter zum byzantinischen Zwölfsilber. Beobachtungen zur Metrik des spätantiken und byzantinischen Epigramms*, in *WS*, 124 (2011), pp. 117-142: p. 122 and n. 37-38.

[52] Hörandner, *Pseudo-Gregorios Korinthios* [see note 1], p. 108 (l. 161).

[53] *Ibidem*, p. 129.

[54] A. R. Dyck, *Michael Psellus. The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius*, Vienna, 1986; a new edition of the beginning of the text was provided by A. Kambylis, *Michael Psellos' Schrift über Euripides and Pisides. Probleme der Textkonstitution*, in W. Hörandner – J. Koder – O. Kresten (eds), *ΑΝΔΡΙΑΣ. Herbert Hunger zum 80. Geburtstag*, Vienna, 1994 (= *JÖB*, 44 [1994]), pp. 203-215; cf. Idem, *Michael Psellos' Schrift Τίς ἔστιχε κρεῖττον ὁ Εὐριπίδης ἢ ὁ Πισίδης. Textkritische Bemerkungen*, in *JÖB*, 56 (2006), pp. 135-149.

[55] On didactic poetry in Byzantium see the recent articles by M. Lauxtermann, *Byzantine Didactic Poetry and the Question of Poeticallity*, in P. Odorico – P. A. Agapitos – M. Hinterberger (eds), *"Doux remède …". Poésie et poétique à Byzance. Actes du IVe colloque international philologique "ΕΡΜΗΝΕΙΑ", Paris, 23–24–25 février 2006, organisé par*

text,[56] and Anna Komnene's Ἀλεξιάς is not only an imitation of the Ἰλιάς but also of Pisides laudatory heroic poem Ἡρακλιάς.

As Marc Lauxtermann clearly demonstrated some years ago,[57] one of the Byzantine terms for the dodecasyllable (in the sense of Paul Maas) seems to be ἴαμβοι (and/or τρίμετροι, στίχοι) καθαροί ("pure iambs"),[58] despite the fact that καθαροί is only employed occasionally. They are called "pure" because they are characterized by the absence of any form of resolution.[59] The term is to be found in the title of the so-called Χιλιόστιχος θεολογία by Leo Choirosphaktes from the beginning of the tenth century: Στίχοι ἰαμβικοὶ περὶ θεολογίας τρίμετροι καθαροὶ ἀφωρισμένοι κατὰ τριακοντάδας ἔχοντες ἀκροστιχίδα τήνδε· Λέοντος μαγίστρου ἀνθυπάτου πατρικίου πόνημα.[60] Interestingly enough, Lauxtermann also stated that the term καθαρός is occasionally found in other lemmata attached to poems,[61] but so far I have not been able to find any further titles with this term. However, στίχοι ἰαμβικοὶ τρίμετροι καθαροί is an unexpected label for the *Chiliostichos Theologia*, because this poem consisting of 1159 verses has a few verses which are structured according to ancient / late antique iambic trimeters with resolutions.[62] Thus, the title in the *codex unicus* of the poem (*Codex Vaticanus gr.* 1257) is perhaps not the original one. It was perhaps coined by the scribe some 50 years after the completion of the *Chiliostichos theologia* when the *Vaticanus gr.* 1257 was produced (in the middle of the tenth century).[63] For the scribe, all the verses might have been "pure iambs" because, given the large number of verses, he perhaps did not even notice that some iambs were not "pure" dodecasyllables.

l'E.H.E.S.S. et l'Université de Chypre, Paris, 2009, pp. 37-46, and W. HÖRANDNER, *The Byzantine Didactic Poem – A Neglected Literary Genre? A Survey with Special Reference to the Eleventh Century*, in F. BERNARD – K. DEMOEN (eds), *Poetry and its Contexts in Eleventh-century Byzantium*, Farnham – Burlington, VT, 2012, pp. 55-67.

[56] Cf. M. LAUXTERMANN, *The velocity of pure iambs. Byzantine observations on the metre and rhythm of the dodecasyllable*, in *JÖB*, 48 (1998), pp. 9-33: pp. 15-16, 29; IDEM, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres* [see note 18], p. 57; cf. R. BROWNING, *Byzantinische Schulen und Schulmeister*, in *Das Altertum*, 9 (1963), pp. 105-118: p. 112.

[57] LAUXTERMANN, *The velocity of pure iambs* [see note 56], *passim*.

[58] There is no evidence that τὸ ἰαμβόκροτον was a designation for the Byzantine dodecasyllable as stated by DYCK, *Michael Psellus* [see note 54], pp. 55-56.

[59] LAUXTERMANN, *The velocity of pure iambs* [see note 56], p. 16.

[60] I. VASSIS, *Leon Magistros Choirosphaktes. Chiliostichos Theologia. Editio princeps. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Kommentar, Indices*, Berlin – New York, 2002.

[61] LAUXTERMANN, *The velocity of pure iambs* [see note 56], p. 18.

[62] VASSIS, *Leon Magistros Choirosphaktes* [see note 60], pp. 46-47; RHOBY, *Vom jambischen Trimeter zum byzantinischen Zwölfsilber* [see note 51], pp. 124-125.

[63] On the origin and the date of the codex VASSIS, *Leon Magistros Choirosphaktes* [see note 60], pp. 49-51.

The term στίχοι καθαροί is sometimes used in treatises:[64] in the vita B of Theodore Studites we are informed that a now lost invective in verse against all heresies was composed στίχοις τριμέτροις καὶ καθαροῖς.[65] The term is also used in the above-mentioned treatise by Michael Psellos, in which he compares the poetic skills of Euripides and Pisides but not in the sense of the dodecasyllable but as a designation for iambic verses without resolution in Aeschylus.[66]

Another term used by John Tzetzes is ἴαμβοι τεχνικοί which describe fully prosodic dodecasyllabic trimeters.[67]

The Greek language also knows the label δωδεκασύλλαβος. It is first attested by Aristonikos, an author of the Augustan period, in order to designate a hexameter verse from the Iliad which consists of six spondees (*holospondeus*). The term is also used for the same purpose in Byzantium, e.g. in the Iliad and Odyssey commentaries of Eustathios of Thessalonica.[68] However, there are three instances in which a Byzantine dodecasyllable is designated by this term: in a fourteenth-century (?) addition to the so-called Hippiatrica, a dodecasyllable verse is introduced by the statement στίχος διὰ ἰάμβων δωδεκασύλλαβος.[69] The term is also used in the title of a dodecasyllable psalter epigram in the *Codex Hierosolymitanus Taphou* 45 (s. XIV), f. 11^{v}: Στίχοι εἰς Δαυὶδ τὸν προφήτην δωδεκασύλλαβοι.[70] It is also employed in a fifteenth-century marginal note of a hymn by Symeon Neos Theologos: Οὗτοι εἰσὶν στίχοι πολιτικοί, τῶν δὲ πολιτικῶν στίχων οἱ μέν εἰσι πεντεκαιδεκασύλλαβοι, οἱ δὲ δωδεκασύλλαβοι …[71] The striking insight of this passage is the fact that the dodecasyllable is subsumed under the heading πολιτικός στίχος. The note continues with the statement that πολιτικοὶ στίχοι are verses in which it is not necessary

[64] Lauxtermann, *The velocity of pure iambs* [see note 56], p. 18.

[65] *PG* 99, p. 264C.

[66] Dyck, *Michael Psellus* [see note 54], pp. 44 (l. 59).

[67] M. J. Luzzatto, *Tzetzes lettore di Tucidice. Note autografe sul Codice Heidelberg Palatino Greco 252*, Bari, 1999, pp. 7-8; E. Cullhed, *Diving for Pearls and Tzetzes' Death*, in *BZ*, 108 (2015) (in press) (I thank Eric Cullhed for providing me with a copy of his article before publication).

[68] Rhoby, *Vom jambischen Trimeter zum byzantinischen Zwölfsilber* [see note 51], pp. 118-119.

[69] E. Oder – C. Hoppe, *Corpus Hippiatricorum Graecorum*, vol. II, Leipzig, 1924–1927, pp. 300 (l. 19) – 301 (l. 2); cf. Rhoby, *Vom jambischen Trimeter zum byzantinischen Zwölfsilber* [see note 51], p. 119.

[70] G. Parpulov, *Toward a History of Byzantine Psalters ca. 850–1350 A.D.*, Plovdiv, 2014, p. 228 (no. 29): https://archive.org/details/ByzPsalters (accessed April 3, 2015).

[71] A. Kambylis, *Symeon Neos Theologos. Hymnen. Prolegomena, kritischer Text, Indices*, Berlin – New York, 1976, p. LXXXII; cf. W. Hörandner, *Beobachtungen zur Literarästhetik der Byzantiner. Einige byzantinische Zeugnisse zu Metrik und Rhythmik*, in *Bsl*, 56 (1995), pp. 279-290: p. 285.

to count spondees, iambic or pyrrichous feet. According to this definition πολιτικοὶ στίχοι are verses – either 12-syllable or 15-syllable verses – which do not take account of prosody.[72]

The title of a poem by John Chortasmenos uses another interesting term, namely ἀκατάληκτος, which – with respect to poetry – means "verse whose last foot is complete". The term usually refers to the ancient iambic trimeter and is therefore widely attested in Byzantine scholia on Aeschylus and Aristophanes. For the Byzantine dodecasyllable, however, it serves no purpose because the verse has a stable number of syllables anyway. Nevertheless, it is employed in one of Chortasmenos' poems: Στίχοι ἰαμβικοὶ τρίμετροι ἀκατάληκτοι γραφέντες εἰς τὸν ξενῶνα, ὁπηνίκα ἡμᾶς διώκειν ἐπεχείρουν οἱ εἰκεῖσε εὑρισκόμενοι βάναυσοι.[73] In this short poem (6 verses) Chortasmenos complains about the craftsman Xenon of the Kral in Constantinople who stalked him.[74]

As has been widely proved, many Byzantine verses were composed to serve as inscriptions either on architecture or on portable objects. These poems are generally called "epigrams", but while "epigrams" are today defined as "short poems leading up to and ending in a witty or ingenious turn of thought" (according to the Oxford English Dictionary), neither length nor any other of these features is a criterion for the Byzantine epigram. An often quoted Byzantine definition is preserved in the Suda dictionary (ε 2270): ἐπίγραμμα· πάντα τὰ ἐπιγραφόμενά τισι, κἂν μὴ ἐν μέτροις εἰρημένα, ἐπιγράμματα λέγεται. As Wolfram Hörandner correctly stated some years ago, the adjunct κἂν μὴ ἐν μέτροις εἰρημένα ("even if it is not metrical") clearly shows that normally the Byzantines understood this term to mean verses.[75] The connection between "epigram" and "to inscribe" (ἐπιγράφω) is clearly demonstrated in the title of a short epitaph composed by the so-called Anonymous Italian, author of the beginning of the tenth century: Εἰς τὸν ἴδιον πατέρα παῖς ἐπιγράφων.[76]

[72] 15-syllable verse is not mentioned in Pseudo-Gregory's treatise because it was not regarded as good poetry to be imitated, cf. LAUXTERMANN, *The velocity of pure iambs* [see note 56], p. 13; BERNARD, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry* [see note 4], pp. 220, 244.

[73] HUNGER, *Johannes Chortasmenos* [see note 46], p. 190 (no. a).

[74] *Ibidem*, p. 48.

[75] W. HÖRANDNER, *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung*, in HÖRANDNER – GRÜNBART, *L'épistolographie et la poésie épigrammatique* [see note 51], pp. 153-160: p. 156; cf. RHOBY, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken* [see note 10], p. 41.

[76] BROWNING, *An unpublished corpus of Byzantine poems* [see note 19], pp. 289-316: p. 306 (no. 29). On the Anonymous Italian see also LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres* [see note 18], pp. 68, 219 (on poem no. 29), 326.

However, the term ἐπίγραμμα can indeed mean more than inscriptional verses. The meaning "title" is also possible, as can perhaps be seen by the following examples: in the heading of the vita of St Ioannikios (a. 762–846),[77] composed by the monk Sabas (*BHG*[3] 935), ἐπίγραμμα is used with the meaning "title": ἐπίγραμμα ἤτοι[78] βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυματουργοῦ Ἰωαννικίου, συγγραφεὶς παρὰ Σάβα μοναχοῦ.[79] In an adjunct to the *Chronicon Maius* of Pseudo-Sphrantzes, composed by Makarios Melissenos († 1585) we read: ἤγουν, τὸ ἐπίγραμμα ἔχει οὕτως· Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου κυροῦ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου καὶ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης ὁμιλία ῥηθεῖσα περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀμωμήτου πίστεως τῶν Χριστιανῶν.[80]

For verses which are meant to be inscribed, the term ἐπίγραμμα is not employed very frequently, and when it is, reference is often made to ancient epigrams.[81] In the huge poetic œuvre of Manuel Philes for example, many verses of which were indeed composed to be inscribed, the term ἐπίγραμμα is only occasionally employed for titles (at least according to the *TLG*);[82] amongst the many anonymous epigrams in *Codex Marcianus gr*. 524 which were also clearly created to be inscribed, there is only one epigram with ἐπίγραμμα in the title, and also the number of ἐπίγραμματα uses in the œuvre of Theodore Prodromos is rather small.[83] Occasionally, so-called book epigrams are also given the title ἐπίγραμμα, which in these cases can very often mean both "preface" and "title".[84] An example of a known

[77] A detailed account of his life is presented in *PmbZ*, no. 3389.

[78] ἐπίγραμμα ἤτοι has to be translated as "the title is the following". For this meaning of ἤτοι cf. I. Stamatakos, *Λεξικὸν τῆς νέας ἑλληνικῆς γλώσσας*, Athens, 1952–1955, *s. v.*

[79] *Vita S. Ioannicii auctore Saba monacho*, in *AASS Novembris*, vol. II/1, Brussels, 1894, pp. 332C-383B: p. 332C. I thank Dimitrios Skrekas for this reference. A part of the vita is reprinted in *Grăcki izvori za bălgarskata istorija*, vol. IV, Sofia, 1961, pp. 132-135 (with Bulgarian translation). On the vita see also Kazhdan, *History of Byzantine Literature (650–850)*, pp. 329-336.

[80] V. Grecu, *Georgios Sphrantzes Memorii 1401–1477*, Bucarest, 1966, p. 448 app.; Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken* [see note 10], p. 42.

[81] Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres* [see note 18], p. 27.

[82] Detailed research on the manuscript tradition of Philes' poems will perhaps reveal more attestations of ἐπίγραμμα, cf. E. Braounou-Pietsch, *Beseelte Bilder. Epigramme des Manuel Philes auf bildliche Darstellungen*, Vienna, 2010, nos. 1 (Ἐπίγραμμα εἰς τὸν ναὸν τῆς Παμμακαρίστου) and 14 (Ἐπίγραμμα εἰς τὰς τῶν βασιλέων στήλας αἵτινες ἐγράφησαν εἰς τὰς πύλας τοῦ ἄστεος τῆς Μηδείας etc.).

[83] Attestations are presented by Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken* [see note 10], p. 41. Within the poetry of John Mauropus there is also only one poem with ἐπίγραμμα in the title: de Lagarde, *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano Greco 676 supersunt* [see note 28], no. 43.

[84] E.g. W. Hörandner, *Verse auf die Apostelbriefe und Evangelien*, in E. Trapp – S. Schönauer (eds), *Lexicologica Byzantina. Beiträge zum Kolloquium zur byzantinischen*

author is poem no. 83 of Christopher of Mitylene which is a “preface”/ “title” to his metrical calender.[85] In Psellos’ poem no. 1[86] ἐπίγραμμα is occasionally used to refer to the titles of the psalms;[87] the term here serves as a synonym for ἐπιγραφή[88] (e.g. vv. 14, 17, 37 etc.), as is also proven by variants of the poem’s title in the manuscripts: αἱ ἐπιγραφαὶ τῶν ψαλμῶν is transmitted alongside ἐπίγραμμα εἰς τοὺς ψαλμούς and so forth.[89] There is another attestation of ἐπίγραμμα with the meaning “preface” worth mentioning because it is attested in the title of a prose work: the *Codex Oxoniensis Auct.* D.4.1 (Misc. 5) (a. 951 ?), fol. 16^{r}-24^{r},[90] transmits a work ascribed to Hesychios of Jerusalem[91] with the title Ἡσυχίου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων ἐπίγραμμα ἱστορίας εἰς τὸ ψαλτήριον,[92] which is – as the title says – a “preface” or an “introduction”[93] to the book of Psalms.

For Byzantine authors, applying the term “epigram” to the titles of verses was obviously not necessary: in order to designate verses meant to be inscribed they use vague formulations such as στίχοι, στίχοι ἰαμβικοί or merely ἴαμβοι; in many cases titles are as simple as Εἰς … (e.g. Εἰς τὴν εἰκόνα …) or Ἐπὶ … (e.g. Ἐπὶ τῇ εἰκόνᾳ …).[94] However, not all of these poems ended up as inscriptions: some were never used because they did not

Lexikographie (Bonn, 13.–15. Juli 2007), Bonn, 2008, pp. 73-85: p. 76; cf. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres* [see note 18], p. 30; Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken* [see note 10], p. 42.

[85] M. De Groote, *Christophori Mitylenaii versuum variorum collection Cryptensis*, Turnhout, 2012, p. 78 (no. 83): Ἐπίγραμμα δι’ ἡρωε<λεγείων περὶ τῶν> ἁγίων τοῦ ὅλου χρόνου.

[86] This poem is a very good example of Psellos’ feature of “recycling” his poetry: it was first offered to Constantine IX Monomachos and then to Michael VII Ducas, cf. Bernard, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry* [see note 4], p. 248.

[87] Westerink, *Michaelis Pselli poemata* [see note 4], no. 1 (vv. 11, 49, 217).

[88] The term ἐπιγραφή with the meaning “title of a work” is attested as early as in Antiquity (Polybios, Lucian), cf. *LSJ* s.v. I 2; the *LBG* lists the words ἐπιγραφικός (“die Überschrift betreffend”) and ἐπιγράφω (“betitelt sein”).

[89] Westerink, *Michaelis Pselli poemata* [see note 4], p. 1 app.

[90] On the codex H. O. Coxe, *Bodleian Library. Quarto Catalogues*, vol. I: *Greek Manuscripts*, Oxford, 1969 (reprint of the 1853 edition), pp. 621-624; I. Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, vol. 1: *Oxford, Bodleian Library*, Stuttgart, 1977, pp. 27-28. All the secondary literature is now listed in the article by M. Wallraff, *The Canon Tables of the Psalms. An Unknown Work of Eusebius of Caesarea*, in *DOP*, 67 (2013), pp. 1-14: pp. 8-9 and n. 22.

[91] Author of the first half of the fifth century, cf. M. Aubineau, *Les homélies festales d’Hésychius de Jérusalem*, Vol. I: *Les homélies I–XV*, Brussels, 1978, pp. XIII-XX.

[92] G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Rome, 1901, pp. 158-168. I thank Dimitrios Skrekas, who drew my attention to this text. Mercati edited the text on the basis of the *Codices Oxonienses Auct.* D.4.1 (Misc. 5) and *Ambr.* B 106 sup.; the latter codex, however, transmits neither the beginning of the text nor the discussed title.

[93] Cf. Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften* [see note 90], p. 27: “Einführung in den Psalter”.

[94] Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken* [see note 10], pp. 40-41.

please the patrons,[95] others were intended to be employed as mere performative epigrams.[96]

Many examples clearly demonstrate that it was more important to design titles that describe the content of the following verses than the formal structure: the formula Εἰς … already serves as a short abstract of the content of the poem (e.g. Εἰς τὴν εἰκόνα τῆς Θεοτόκου or such). There are some poems whose titles are even longer than the actual poems: the title of an epigram composed either by Michael Psellos or Manuel Straboromanos[97] and referring to the banner of Constantine Monomachos reads as follows: Τοῦ αὐτοῦ στίχοι εἰς τὸ φλάμουλον τοῦ Μονομάχου ἔχον ἱστορημένον τὸν ἅγιον Γεώργιον, τὸν βασιλέα ἔφιππον, φέροντα λόγχην καὶ τοὺς βαρβάρους διώκοντα; the poem itself consists only of two 12-syllable verses.[98] The same is true for a distichon by Theodore Prodromos which was meant to be inscribed on a ring. The title is much longer and more precise than the epigram itself: Εἰς δακτύλιον ἔχοντα σφραγῖδα ἐρῶντας δύο, καὶ ἀπὸ τῶν στέρνων αὐτῶν δύο δένδρα ἐκπεφυέντα καὶ εἰς ἕνα συγκορυγούμενα κόρυμβον. This version of the title in the significant Prodromos *Codex Vaticanus gr.* 305[99] hardly differs in length from the titles in the other manuscripts. The distichon reads: Ἐκ τῶν ποθούντων δένδρα, τοῖς δένδροις γάμος· / αὐτοῖς δὲ τοῖς ποθοῦσιν οὐδαμοῦ γάμος.[100]

The function of the title as a textual characterization of the verses which follow can be observed very nicely in some poems by Theodore Prodromos: the long historical poem no. VI which describes John II entering Kastamon is entitled (in the *Codex Vaticanus gr.* 305, the only testimony) Ἔκφρασις διὰ στίχων ἡρωϊκῶν τῆς ἐπὶ τῇ ἁλώσει τῆς Κασταμόνος προελεύσεως τοῦ αὐτοκράτορος κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Κομνηνοῦ.[101] Whether the title was already coined by Prodromos himself or later by the scribe Theophylaktos

[95] MAGUIRE, *Image and Imagination* [see note 25], pp. 6-10.

[96] F. SPINGOU, *Words and artworks in the twelfth century and beyond. The thirteenth-century manuscript Marcianus gr. 524 and the twelfth-century dedicatory epigrams on works of art*, Oxford (PhD thesis), 2012, pp. 159-177.

[97] Cf. I. VASSIS, *Initia Carminum Byzantinorum*, Berlin – New York, 2005, p. 447.

[98] WESTERINK, *Michaelis Pselli poemata* [see note 4], no. 27: Μάρτυς, βασιλεῦ, ἵππε, λόγχη, βάρβαροι, / σύμπνει, δίωκε, σπεῦδε, πλῆττε, πίπτετε.

[99] On the manuscript and its significance see the recent contributions by M. D'AMBROSI, *I tetrastici giambici ed esametrici sugli episodi principali della vita di Gregorio Nazianzeno. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Rome, 2008, pp. 107-110 and N. ZAGKLAS, *Theodore Prodromos: The Neglected Poems and Epigrams (Edition, Commentary and Translation)*, Vienna (PhD thesis), 2014, pp. 137-145.

[100] F. J. G. LA PORTE DU THEIL, *Notice d'un manuscrit de la bibliothèque du Vatican, coté CCCV, parmi les manuscrits grecs. IIIe partie*, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et d'autres bibliothèques*, 8 (1810), pp. 78-253: p. 194 = ZAGKLAS, *Theodore Prodromos* [see note 99], p. 389 (no. 17).

[101] HÖRANDNER, *Theodoros Prodromos* [see note 45], no. VI.

Saponopulos[102] in the thirteenth century cannot be answered satisfactorily. However, as has been proved only very recently in the PhD thesis by Nikos Zagklas, Saponopulos copied the codex, which contains not only works of Prodromos, but also of Constantine Stilbes, Nikandros, Porphyrios, Libanios and others, for his own private purpose.[103] Since I would not expect a scribe who copies literature for his own purpose (and not for another audience) to create such a distinguished title, I assume that it had already been coined by Prodromos himself. The term ἔκφρασις is also used in the lemma of a cycle of epigrams of John Mauropus: the cycle consists of epigrams on Lord's feasts, on saints and prophets (sometimes placed within a biblical scene), and an epigram on the Pantokrator. The title reads Εἰς πίνακας μεγάλους τῶν ἑορτῶν· ὡς ἐν τύπῳ ἐκφράσεως.[104] As stated by Floris Bernard, the poems are a poetic pendant to depictions in a Byzantine church with the Lord's feast on the vaults,[105] the saints and hagiographic scenes on the walls and the Pantokrator in the dome.[106] The long poems under each subtitle (such as Εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν or Εἰς τὴν βάπτισιν)[107] serve indeed as ekphraseis of the (depicted) scenes.

Apart from ἔκφρασις, poems are sometimes also given other termini from the Byzantine rhetorical practice which has its origin in the late antique *progymnasmata* ("preparatory exercises") of Aphthonios and others.[108] In two manuscripts of the Prodromos historical poem no. XVI, which is addressed to John II when he crusaded against the Turks for the tenth time, the term ἐγκώμιον is used: τοῦ αὐτοῦ Προδρόμου ἐγκώμιον πρὸς τὸν αὐτὸν βασιλέα κυρὸν Ἰωάννην and τοῦ αὐτοῦ ἕτερον ἐγκώμιον εἰς τὸν αὐτὸν αὖθις βασιλέα.[109] The already-mentioned Manganeios Prodromos also uses ἐγκώμιον for one of his titles addressed to the emperor Manuel

[102] *RGK* III, no. 233.

[103] Zagklas, *Theodore Prodromos* [see note 99], pp. 137-145.

[104] de Lagarde, *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano Greco 676 supersunt* [see note 28], p. 2.

[105] Similar cases are the epigrams of the so-called "*DOP* 46 cycle", W. Hörandner, *Ein Zyklus von Epigrammen zu Darstellungen von Herrenfesten und Wunderszenen*, in *DOP*, 46 (1992), pp. 107-115; P. Pagonare-Antoniou, *Τα βυζαντινά επιγράμματα των κωδίκων Βατοπεδίου 36, Marc. gr. 507 και Ζαγοράς 115*, in *Diptycha*, 5 (1992), pp. 33-58, and the so-called "*DOP* 48 cycle", W. Hörandner, *A Cycle of Epigrams on the Lord's Feasts in Cod. Marc. Gr. 524*, in *DOP*, 48 (1994), pp. 117-133; cf. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres* [see note 18], pp. 76-81.

[106] Bernard, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry* [see note 4], pp. 138-140.

[107] de Lagarde, *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano Greco 676 supersunt* [see note 28], nos. 2, 3.

[108] On the *progymnasmata* tradition M. Kraus, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 7, Tübingen, 2005, pp. 159-190.

[109] Hörandner, *Theodoros Prodromos* [see note 45], p. 277 app.

I: Εἰς τὸν αὐτὸν βασιλέα ἐγκώμιον.[110] Another term known from the *progymnasmata* tradition and also preserved in the title of a Prodromos poem is ἠθοποιΐα: the historical poem no. XLV (verses of the *sebastokratorissa* Eirene mourning her deceased husband) is entitled Τοῦ Προδρόμου ἠθοποιΐα τίνας ἂν εἴπῃ λόγους ἡ σεβαστοκρατόρισσα ἐπὶ τῷ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς θανάτῳ[111] in one manuscript (*Codex Vaticanus gr.* 1881), which dates to the thirteenth century. The designation ἠθοποιΐα perfectly describes the character of the poem's almost 400 verses, which are compiled as a monologue by the *sebastokratorissa* which she could have held while she was mourning her deceased husband.

A further Prodromos poem addressed to an unknown ἐπὶ τοῦ κανικλείου (perhaps Theodore Stypiotes) also characterizes the purpose of the poem in the title. The verses serve as a poem letter:[112] Εἰς ἄνθρακα· ἐπιστολὴ πρὸς τὸν κανικλείου.[113] Some of Prodromos' poems could indeed have had the function of letters sent to members of the Komnenian aristocracy and bureaucracy,[114] as argued by Nikos Zagklas in a forthcoming article about the reception of Gregory of Nazianzus in Prodromos' poetry.[115]

In addition, many titles of poems by Theodore Prodromos bear epithets (either with or without στίχοι) that designate the character of the verses: e.g. funerary verses for Eirene-Piroschka, the wife of John II Komnenos: Ἐπιτάφιοι τῇ μακαρίτιδι βασιλίσσῃ Ῥωμαίων κυρᾷ Εἰρήνῃ· ὡς ἀπὸ τῆς κειμένης[116] or, very similarly structured (but this time with στίχοι), the funerary verses for the emperor John II himself: Στίχοι ἐπιτάφιοι τῷ μεγαλονίκῳ πορφυρογεννήτῳ καὶ βασιλεῖ κυρῷ Ἰωάννῃ τῷ Κομνηνῷ· ὡς ἀπὸ τοῦ κειμένου.[117] Moreover, the epithet μονῳδικοί (sc. στίχοι) is used in the titles of two of Prodromos' poems,[118] while the already-mentioned

[110] Miller, *Recueil* [see note 30], p. 741B.

[111] Hörandner, *Theodoros Prodromos* [see note 45], p. 414 app.

[112] On the genre which has its origin in Antiquity E. Brodňanská, *Verse letter from Gregory of Nazianzus to Vitalianus*, in *Parekbolai* (https://ejournals.lib.auth.gr/parekbolai/index), 2 (2012), pp. 109-127: especially p. 110, n. 11; for examples of the Byzantine period see Spingou, *Words and artworks* [see note 95], pp. 167-168.

[113] *Ibidem*, no. LXXII.

[114] Michael Hagiotheodorites, Prodromos' younger contemporary, is also the author of a verse letter probably addressed to Constantine Manasses: P. Marciniak – K. Warcaba, *Racing with rhetoric: a Byzantine ekphrasis of a chariot race*, in *BZ*, 107 (2014), pp. 197-112.

[115] N. Zagklas, *Theodore Prodromos: Reading, eulogizing, and appropriating the poetic work of Gregory of Nazianzus*, in *BMGS* (forthcoming).

[116] Hörandner, *Theodoros Prodromos* [see note 45], no. VII = I. Vassis, *Das Pantokratorkloster von Konstantinopel in der byzantinischen Dichtung*, in S. Kotzabassi (ed.), *The Pantokrator Monastery in Constantinople*, Boston – Berlin, 2013, pp. 203-249: pp. 228-229.

[117] Hörandner, *Theodoros Prodromos* [see note 45], no. XXV.

[118] *Ibidem*, nos. XLV, LIV.

Manganeios Prodromos entitled one of his poems simply μονῳδία.[119] The term μονῳδία is also attested in the title of a poem by John Geometres: Εἴς τινα δικαστὴν μονῳδία ὡς ἐκ τῆς γυναικός.[120] Another epithet employed in Prodromos' poetry is προσφωνητήριοι used in a poem to the apostle Paul: Προσφωνητήριοι εἰς τὸν μέγαν ἀπόστολον Παῦλον.[121] We also encounter ὑποθετικοί (hypothetical verses), obviously coined by Prodromos himself in the title of a poem on a corpse without hands tossed by the sea: Ὑποθετικοὶ ἐπί τινι ἐκβρασθέντι τῆς θαλάσσης ἄχειρι νεκρῷ.[122] As Zagklas clearly demonstrated in his above-mentioned recent thesis, the term ὑποθετικοί is closely linked to titles which employ the device of ethopoiia.[123] In this respect mention must also be made of Prodromos' "farewell verses to the Byzantines": the title Συντακτήριοι Βυζαντίοις[124] is clearly coined according to the model of the συντακτικὸς λόγος of Pseudo-Menandros,[125] used for example in the titles of orations by Gregory of Nazianzus (Συντακτήριος εἰς τῶν ρν´ ἐπισκόπων παρουσίαν)[126] and Michael Psellos (Συντακτήριος πρὸς τὸν βασιλέα).[127] Manuel Philes also employs similar epithets in his poetic œuvre, such as ἐγκωμιαστικοί (sc. στίχοι).[128] A rare term worth mentioning is used in the title of Psellos' poem no. 21 which is a lengthy invective against a monk called Sabbaites.[129] In the *Codex Vaticanus Palatinus gr.* 386 (siglum S^p), which dates to the sixteenth century,[130] the title runs as follows: Τοῦ φιλοσοφωτάτου κυροῦ Μιχαήλου

[119] MILLER, *Recueil* [see note 30], p. 772C.

[120] J. A. CRAMER, *Anecdota Graeca e codd. Manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis*, vol. IV, Oxford, 1841, p. 320. I thank Maria Tomadaki, who is currently preparing a new edition of Geometres' dodecasyllables, for this reference.

[121] *PG* 133, p. 1224A = ZAGKLAS, *Theodore Prodromos* [see note 99], p. 181 (no. 1).

[122] *PG* 133, p. 1416C = ZAGKLAS, *Theodore Prodromos* [see note 99], p. 407 (no. 20). A further example is *PG* 133, p. 1415C = ZAGKLAS, *Theodore Prodromos*, p. 413 (no. 21).

[123] ZAGKLAS, *Theodore Prodromos* [see note 99], p. 410.

[124] HÖRANDNER, *Theodoros Prodromos* [see note 45], no. LXXIX; cf. IDEM, *Theodore Prodromos and the City*, in P. ODORICO – Ch. MESSIS (eds), *Villes de toute beauté. L'ekphrasis des cités dans les littératures byzantine et byzantine-slaves. Actes du colloque international, Prague, 25–26 novembre 2011, organisé par l'Institut d'études slaves de l'Académie des Sciences de la République Tchèque et le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris, 2012, pp. 49-62.

[125] *Ibidem*, p. 51.

[126] *PG* 36, p. 457.

[127] G. T. DENNIS, *Michaelis Pselli orationes panegyricae*, Stuttgart – Leipzig, 1994, no. 21.

[128] MARTINI, *Manuelis Philae carmina inedita* [see note 17], no. 43.

[129] Cf. BERNARD, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry* [see note 4], pp. 50-51, 280-289. I owe this reference to one of the two anonymous reviewers of this article.

[130] And not to the fifteenth century as stated by WESTERINK, *Michaelis Pselli poemata* [see note 4], p. XXIII. The codex' scribe, Thomas Trebizianos, lived from the second to the fourth quarter of the sixteenth century, cf. *RGK* III, no. 238.

τοῦ Ψελλοῦ· στίχοι ἰαμβικοὶ πρὸς τὸν μοναχὸν Σαββαΐτην· σκοπτικοί (*l.* σκωπτικοί).[131] The source of the term "mocking (verses)" might be the title of book IX of the Greek Anthology: Συμποτικὰ καὶ σκωπτικά.

There is another interesting term which is also employed in some of Theodore Prodromos' poems: πρόγραμμα. However, Prodromos is not the first author to use this term: the first poem in John Mauropus' poem collection in the *Codex Vaticanus gr*. 676 is entitled πρόγραμμα εἰς τὴν ὅλην βίβλον.[132] The poem is indeed a "program" (to use a modern term) or a "preface" / "prologue" (if we take the term literally προ-γράμμα) to Mauropus' whole book.[133] It not only serves as an introduction to the background of his life but also stresses the main goal of his existence and work, namely "measure" (μέτρον).[134] The term πρόγραμμα is also used in the titles of three more of his poems: Πρόγραμμα εἰς τὸν τῆς κοιμήσεως λόγον / Πρόγραμμα εἰς τὸν περὶ τῶν ἀγγέλων λόγον / Πρόγραμμα εἰς τοὺς νόμους,[135] in which the meaning "preface" becomes even clearer: the verses serve as "prefaces" to λόγοι ("orations") of the subjects stated. According to Floris Bernard there are some more poems which belong to this group,[136] but interestingly enough they are not labelled with the term πρόγραμμα. The same meaning ("preface") is also attested in the title of a poem by a Pseudo-Psellos entitled Τοῦ σοφωτάτου Ψελλοῦ Ἰνδικοπλεύστου πρόγραμμα Κοσμᾶ τῷ ψαλτηρίῳ.[137] The connotation "preface" also becomes very clear in the title of one of Prodromos' hexameter epigrams: Πρόγραμμα εἰς κοντάκιον ἔχον σχέδη τοῦ κυροῦ Ἰωαννικίου.[138] The verses were composed in order to serve as a metrical preface to a schedographic teaching book by Ioannikios, a former student of Prodromos.[139] Additionally, πρόγραμμα with the meaning "preface" / "prologue" is also attested in the title of one of Euthymios Zigabenos' (also

[131] WESTERINK, *Michaelis Pselli poemata* [see note 4], p. 259, app.

[132] DE LAGARDE, *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano Greco 676 supersunt* [see note 28], p. 1.

[133] BERNARD, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry* [see note 4], p. 196. On Mauropus' prefaces A. KARPOZILOS, *Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος*, Ioannina, 1982, pp. 82-85.

[134] BERNARD, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry* [see note 4], pp. 196-198.

[135] DE LAGARDE, *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano Greco 676 supersunt* [see note 28], nos. 27, 28, 30.

[136] BERNARD, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry* [see note 4], p. 140.

[137] WESTERINK, *Michaelis Pselli poemata* [see note 4], no. 54.

[138] HÖRANDNER, *Theodoros Prodromos* [see note 45], no. LXI.

[139] Cf. I. VASSIS, *Graeca sunt, non leguntur. Zu den schedographischen Spielereien des Theodoros Prodromos*, in *BZ*, 86-87 (1993-1994), pp. 1-19: p. 7; HÖRANDNER, *The Byzantine Didactic Poem* [see note 55], p. 62.

Zigadenos) prologue poems to his Δογματικὴ Πανοπλία.[140] In the manuscript that transmits the Πανοπλία, *Codex Laurentianus* VI 10 from the fourteenth century, the prologue poem is given two titles: one in prose (Εὐθυμίου μοναχοῦ τοῦ Ζιγαβηνοῦ), the other in verse form which is already part of the actual poem (Πρόγραμμα βίβλου τῆσδε τῆς τῶν δογμάτων).[141]

The corpus of Prodromos' so-called historical poems contains two further poems with titles employing πρόγραμμα, but with a meaning differing from the traditional "preface" / "prologue" connotation: no. XXVI in the Hörandner edition[142] consists of two epigrams – one in iambs, the other in hexameters – which were created in order to serve as inscriptions for the tomb of the emperor John II Komnenos. The titles of these poems, both transmitted only in the *Vaticanus gr.* 305, are as follows: Πρόγραμμα εἰς τὸν αὐτὸν τάφον ἡρωϊκόν and Ἕτερον πρόγραμμα εἰς τὸν αὐτὸν ἰαμβικόν. In my view, here πρόγραμμα does not mean "preface" / "prologue", but simply "text" or "textual program".[143] But did Prodromos use the term πρόγραμμα with different meanings? As has been demonstrated, πρόγραμμα in the title of the poem for Ioannikios' schedographic teaching book does indeed mean "preface" / "prologue". The difference is perhaps to be explained by different authorships: while the title for Ioannikios' school book might have been coined by Prodromos himself, the titles of the tomb verses for John II might have been an invention by the scribe of the *Vaticanus gr.* 305.[144] The meaning "text" for πρόγραμμα is not isolated, because it is also attested in two metrical seal legends: Οὗ σφραγίς εἰμι, τὸ πρόγραμμά σοι φράσει[145] ("Whose seal I am, the text [of the attached

[140] On the Πανοπλία see the recent study by N. MILADINOVA, *The Panoplia Dogmatike by Euthymios Zygadenos. A study on the first edition published in Greek in 1710*, Leiden, 2014.

[141] A. M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, vol. I, Florence, 1764, p. 115 (= *PG* 130, p. 19: but without the prose title); cf. LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres* [see note 18], p. 30. Interestingly enough, also the "prose" title – if by chance or on purpose is difficult to tell – recalls of a dodecasyllable.

[142] = VASSIS, *Das Pantokratorkloster von Konstantinopel* [see note 116], p. 235.

[143] Cf. LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres* [see note 18], p. 30 who states "Prodromos 26 is also entitled πρόγραμμα. I do not understand this title, unless Prodromos 26 is supposed to be an introduction to Prodromos 25". This is certainly also possible, but I don't think it is very likely. VASSIS, *Das Pantokratorkloster von Konstantinopel* [see note 116], pp. 235-236 translates πρόγραμμα as "Aufschrift".

[144] If the titles of the two tomb epigrams also come from Prodromos, in this case πρόγραμμα could mean "example", under which meaning the word is also attested, cf. *LBG s.v.* ("Vorbild" / "Beispiel").

[145] Source unknown (attested in the metr. Fichier V. Laurents). I thank Alexandra-Kyriaki Wassiliou-Seibt for this reference: the legend will be published in A.-K. WASSILIOU-SEIBT, *Corpus der byzantinischen Siegel mit metrischen Legenden*, vol. 2, Vienna (forthcoming).

document] will reveal to you") and Οὗπερ σφραγίζω τὰς γραφάς, κρίσεις, λόγους / δείκνυσι τὸ πρόγραμμα καὶ γνῶθι βλέπων[146] ("Whose writings, verdicts and words I am sealing, the texts explains; and when you look at it, understand it!"). In my view, the meaning "text" is also attested in an epigram which was once inscribed on a now lost tombstone (verses 5ff.): … / τήρει ὃν μετακίνητ[ον] εἰς τέλος, / ναὶ, δὴ πρὸς αὐτῆς Τριάδο[ς] παναγίας, / πρόγραμμα πιστὸς πᾶς βλ[έ]πων εἰ μὴ λόγον / βούλῃ παρασχεῖν ἡμ[έ]ρᾳ φρικτῆς δίκης ("Preserve it [sc. this stone] unmoved until the end, yea, in the name of the most holy Trinity itself, every believer who sees this text,[147] if you do not wish to give account on the day of the terrible judgement").[148]

The main meaning of πρόγραμμα, "preface", is corroborated by the existence of a whole genre of "preface" poems which are now better appreciated thanks to the studies by Theodora Antonopoulou.[149] Such προγράμματα – although the term itself is only rarely employed in the titles – functioned as metrical prefaces, especially to homiletic and hagiographical texts. Some of them were even meant to be recited; abundant material is to be found in the poetry of Manganeios Prodromos and Manuel Philes.[150]

Of specific interest is the title of a recited metrical preface composed by a certain Michael Sphrantzes, who can be dated to the first half of the fourteenth century: the key word of the poem's title, preserved in the fifteenth/sixteenth-century manuscript *Parisinus gr.* 1604, is προοίμιον: Προοίμιον εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν, ποίημα κυροῦ Μιχαὴλ τοῦ Σφραντζῆ. The following verses introduce a homily on the Annunciation attributed to John Chrysostom.[151] Interestingly enough, the term προοίμιον is also used in some titles of George of Pisidia's Hexaemeron, for example the *Codex Vallicellianus gr.* B 115 of the thirteenth century: Γεωργίου Πισίδου προοίμιον εἰς πατριάρχην Σέργιον: περὶ τῆς ἑξαημέρου or the *Codex Monacensis gr.* 416 of the twelfth century: Γεωργίου διακόνου τῆς ἁγίας

[146] I. Jordanov, *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria*, vol. 3, Sofia, 2009, no. 2463. This legend will also be published in Wassiliou-Seibt's forthcoming book.

[147] Also "pronouncement" or German "Aufschrift" might be possible translations.

[148] Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Stein* [see note 10], no. GR114. English translation after A. Paul, *Historical Figures Appearing in Epigrams on Objects*, in Bernard – Demoen, *Poetry and its Contexts in Eleventh-century Byzantium* [see note 55], pp. 89-112: p. 111.

[149] Th. Antonopoulou, *On the Reception of Homilies and Hagiography in Byzantium. The Recited Metrical Prefaces*, in Rhoby – Schiffer, *Imitatio – Aemulatio – Variatio* [see note 17], pp. 57-79.

[150] *Ibidem*, p. 59 and *passim*.

[151] H.-V. Beyer, *Michael Sphrantzes im Totengedenkbuch des Lavraklosters und als Verfasser eines Gedichtes auf Mariä Verkündigung*, in *JÖB*, 40 (1990), pp. 295-330: p. 320; cf. Antonopoulou, *On the Reception* [see note 149], p. 75.

τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας τοῦ Πισίδους προοίμιον τῆς ἑξαημέρου διὰ ἰαμβικῶν στίχων.[152] The title in the *Codex Vallicellianus gr.* B115 is easily comprehensible because the first 60 verses of the Hexaemeron indeed constitute a dedicatory preface to the patriarch Sergios.[153] The title in the *Codex Monacensis gr.* 416, however, is misleading because it seems to apply the term προοίμιον to the whole Hexaemeron poem. There is a second title after v. 76 which reads τοῦ αὐτοῦ ἡ ἑξαήμερος διὰ στίχων. But this title was perhaps added by a later (humanist) reader of the manuscript,[154] who might have felt the need to insert an appropriate title for the poem.

A further similar term used to designate a metrical introduction preceding the delivery of an oration is πρόλογος. It is employed in the title of a Manuel Philes poem which presents a sermon by Basil of Caesarea.[155]

The opposite of πρόλογος is ἐπίλογος: it is used in the title of a long book epigram penned by Theodore Balsamon: Ἐπίλογος εἰς τὸ νομοκάνονον διὰ στίχων ἰαμβικῶν.[156] The verses indeed follow Balsamon's commentary on the "Nomokanon of Fourteen Titles" (probably composed in 1177)[157] in the manuscripts.[158]

To conclude: so far, titles of Byzantine literary works have not received the attention they deserve.[159] This is also due to the fact that in many, especially older editions of Byzantine texts, they were treated rather disrespectfully. The manuscript tradition is often not followed completely; titles were "invented" by editors as a merger of different parts of the manuscript tradition. A good solution to the problem is offered in the edition of the poems

[152] Gonnelli, *Giorgio di Pisidia, Esamerone* [see note 14], p. 114.

[153] And an invective against the philosopher Proklos in verses 61-80. Cf. Nodes, *Rhetoric and Cultural Synthesis* [see note 18], p. 276-277.

[154] Gonnelli, *Giorgio di Pisidia, Esamerone* [see note 14], p. 21.

[155] E. Miller, *Manuelis Philae carmina ex codicibus Esculariensibus, Florentinis, Parisinis et Vaticanis nunc primum*, vol. II, Paris, 1857, p. 349 (no. 43): Πρόλογος ὃν αὐθωρὸν ὁ Φιλῆς εἰς τὸν παρόντα λόγον ἐξεῖπεν. Cf. P. A. Agapitos, *Blemmydes, Laskaris and Philes*, in Hinterberger – Schiffer, *Byzantinische Sprachkunst* [see note 18], pp. 1-19: pp. 7-8.

[156] K. Horna, *Die Epigramme des Theodoros Balsamon*, in *WS*, 25 (1903), pp. 165-217: p. 201 (no. XLIV).

[157] Cf. M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261*, Cambridge, 1995, pp. 148-156; Sp. Troianos, *Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries*, in W. Hartmann – K. Pennington (eds), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington, D.C., 2012, pp. 170-214: pp. 180-183.

[158] E.g. *Vaticanus gr.* 844 (s. XIII/XIV), cf. R. Devreesse, *Codices Vaticani Graeci*, vol. III : *Codices 604–866*, Vatican, 1950, pp. 400-401.

[159] The subject of a symposion which took place at the University of Heidelberg, October 6-7, 2014 looks very promising: "Book Titles and Other Paratexts in Ancient Literature": https://www.academia.edu/8396330/Book_Titles_and_Other_Paratexts_in_Ancient_Literature (accessed April 3, 2015).

of Nicholas Kallikles: the editor Robert Romano decided to transfer the poems' titles to the apparatus and to give the poems short labels summarizing the content of the verses;[160] instead of Latin as used by Romano, the language of the publication (English, French, German, Italian etc.) may also be employed for the composition of the title labels.

As it has been stressed in this article, labeling Byzantine poetry is manifold. Different terms are employed to describe the character of verses, not only in titles but also in other works in which poetry is mentioned (e.g. in Pseudo-Gregory's treatise).

Was poetry conceived as a separate genre in Byzantium? Contrary to the situation in earlier days of research in our field, genre is no longer a rigid system inherited from antiquity for cataloguing texts.[161] Both prose and poetry were summarized under the "umbrella term" λόγος – to use the words of Floris Bernard.[162] I have presented some examples which attest to this assumption. But there are also exceptions to this rule: the above-mentioned Ioannikios, for whom Prodromos wrote a πρόγραμμα for his schedographic school book, praises Prodromos as the most excellent grammarian, rhetorician, philosopher, poet and schedographer. He clearly distinguishes between Prodromos' ἰαμβίζειν, ἡρωΐζειν, λογογραφεῖν and σχεδοπλοκεῖν, which suggests that there was of course a distinction between prose and verse in Byzantium.[163] The same is true for a passage in the funeral oration by Michael Psellos for the patriarch Michael Kerularios: Psellos stresses that both Kerularios and his brother wrote funeral orations and composed epigrams (ἐπιγράμματα) and other prose works (λόγοι) for icons and saints.[164]

160 R. Romano, Nicola Callicle. Carmi. Testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico, Naples, 1980.

161 Cf. F. Bernard – K. Demoen, *Giving a Small Taste*, in Eidem, *Poetry and its Contexts in Eleventh-century Byzantium* [see note 55], pp. 3-15: p. 13; it is also recommendable to read the ground-breaking article of M. Mullett, *The Madness of Genre*, in *DOP*, 46 (1992), pp. 233-243.

162 F. Bernard, *The Beats of the Pen. Social Contexts of Reading and Writing Poetry in Eleventh-Century Constantinople*, Ghent (PhD thesis), 2010, p. 111.

163 Vassis, *Graeca sunt, non leguntur* [see note 139], p. 7 and n. 27; cf. Zagklas, *Theodore Prodromos* [see note 99], p. 60; Lauxtermann, *Byzantine Didactic Poetry* [see note 55], especially p. 46. In addition, one may also quote Nicetas Eugenianos who praises the writings of Prodromos in one of his epitaphs. He clearly distinguishes between Prodromos' hexametric panegyrics and epigrams inscribed on works of art or tombs: C. Gallavotti, *Novi Laurentiani codicis analecta*, in *Studi Bizantini e Neoellenici*, 4 (1935), pp. 203-236: pp. 225-226 (vv. 135-159); on this passage Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres* [see note 18], p. 34.

164 I. Polemis, *Michael Psellus. Orationes funebres*, vol. I, Berlin – Boston, 2014, p. 9 (ll. 4-9); on this passage Bernard, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry* [see note 4], pp. 35-36.

Nevertheless, for many authors and many scribes, it was obviously more important to stress the character or the content of a poem in a title than its outer form. It was more important to label them with terms such as ἐγκώμιον, ἔκφρασις, ἠθοποιΐα, μονῳδία or προσφώνημα than to inform about the meter used. These and similar terms employed in titles of poems also testify to the omnipresent reception of the late antique *progymnasmata* tradition of Aphthonios and the *Corpus Hermogenianum*[165] as well as of Pseudo-Menander of Laodiceia[166] throughout the Byzantine millennium.[167]

Andreas Rhoby
Institut für Mittelalterforschung
Abt. Byzanzforschung, ÖAW, Wien
andreas.rhoby@oeaw.ac.at

Summary

This article deals with the terms that are applied to poetry in the middle and late Byzantine period. Titles of poems refer to the meter used (e.g. ἴαμβοι, στίχοι ἡρωικοί) and (more often) to the content of the verses that follow. Many labels are composed according to the terms known from the *progymnasmata* tradition (cf. ἐγκώμιον, ἔκφρασις, ἠθοποιΐα etc.), which clearly demonstrates that it was more important to highlight the content of a poem in the title than its outer form. Further evidence of the study of poem titles will need a careful analysis of the manuscript tradition. Furthermore, it is highly recommended that editors of poetry document the manifold manuscript tradition of the titles in detail in the apparatus.

[165] Richly annotated French translation by M. Patillon, *Hermogène. L'art rhétorique*, Lausanne, 1997.

[166] D. A. Russell – N. G. Wilson, *Menander Rhetor. Edited with Translation and Commentary*, Oxford, 1981.

[167] Cf. Hunger, *Hochsprachliche profane Literatur*, vol. I, pp. 75-91; R. Romano, *La teoria della retorica a Bisanzio dal Tardoantica alla rinascenza Macedone*, in *Porphyra*, 4 (2007), pp. 107-125; M. Kraus, *Progymnasmata and Progymnastic Exercises in the Medieval Classroom*, in J. Feros Ruys – J. O. Ward – M. Heyworth (eds), *The Classics in the Medieval and Renaissance Classroom: The Role of Ancient Texts in the Art Curriculum as Revealed by Surviving Manuscripts and Early Printed Books*, Turnhout, 2013, pp. 175-197. Kraus' article, however, mainly focuses on the *progymnasmata* reception in the Medieval West.

IL *RAPPORTO DEI METROPOLITI AD ANNA PALEOLOGA* E ALTRI EVENTI DELL'ANNO 1346[*]

Nella ricostruzione e nel giudizio degli avvenimenti passati lo storico deve evitare che la prospettiva e l'ottica moderne deformino, o ancor più vadano a sostituire, la percezione e le valutazioni dell'epoca. In caso contrario, si corre il rischio di dare un grande rilievo a vicende (o a personaggi) che in realtà, nel loro tempo, avevano fatto parlare molto meno di sé o, al contrario, di passare sotto silenzio passaggi ed eventi realmente decisivi e che sin da subito colpirono i loro contemporanei.

Centro del presente articolo è appunto un documento scritto a Costantinopoli nel settembre 1346, dopo cinque anni di guerra civile e di crisi religiosa ed ecclesiastica, da un gruppo di metropoliti e indirizzato all'imperatrice Anna Paleologa. Come vedremo, questo documento fu uno dei fattori che condussero alla deposizione del patriarca Giovanni XIV Caleca e, indirettamente, contribuirono anche alla conclusione della guerra civile agli inizi dell'anno successivo. Il *Rapporto dei metropoliti* all'imperatrice Anna non ha però goduto di una particolare attenzione da parte dei ricercatori. John Meyendorff, nella sua monografia consacrata a Gregorio Palamas (1959), lo ricordava incidentalmente tra gli avvenimenti che condussero alla deposizione di Giovanni Caleca: «Six évêques, parmi lesquels Matthieu d'Ephèse et Athanase de Cyzique, que Calécas tenait écartés de toute activité, adressèrent, en septembre 1346, une supplique à l'impératrice Anne en réclamant la mise en jugement du patriarche».[1] Se Meyendorff non forniva nessuna

[*] Abbreviazioni utilizzate: Giovanni Cantacuzeno, *Historiarum* lib. I-IV: Bonn I-III = L. SCHOPEN, *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum libri IV* (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), I-III, Bonnae, 1828, 1831, 1832. DARROUZÈS, *Regestes* = J. DARROUZÈS, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, I/5, Paris, 1977. Niceforo Gregoras, *Historia Byzantina*: Bonn I-III = L. SCHOPEN, *Nicephori Gregorae Byzantina Historia* (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), I-II, Bonnae, 1829-1830, I. BEKKER, *Nicephori Gregorae Byzantina Historia* (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), III, Bonnae, 1855. *MM* I = F. MIKLOSICH – J. MÜLLER, *Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana collecta*, Vindobonae, 1860. *PRK* I = H. HUNGER – O. KRESTEN, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, I (*CFHB*, XIX/1), Wien, 1981. *PRK* II = H. HUNGER – O. KRESTEN – E. KISLINGER – C. CUPANE, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, II (*CFHB*, XIX/2), Wien, 1995. *PRK* III = J. KODER – M. HINTERBERGER – O. KRESTEN, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, III (*CFHB*, XIX/3), Wien, 2001. *PS* = *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, ed. P. K. CHRESTOU e a., I-V, Thessaloniki, 1962-92.

[1] J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (*Patristica Sorbonensia*, 3), Paris, 1959, p. 119.

Byzantion 85, 285-339. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117805

spiegazione circa l'opposizione di questi metropoliti al patriarca, Martin Jugie (riecheggiato sin di recente da altri studiosi), pur non soffermandosi sul documento e i suoi firmatari, era stato più deciso e sicuro: questi metropoliti erano ostili a Giovanni Caleca perché sostenitori di Gregorio Palamas: «Les six prélats palamites qui étaient gardés à vue dans leurs cellules, à Constantinople, adressèrent à l'impératrice un rapport virulent contre le patriarche (...) et demandaient son expulsion».[2]

Il documento merita un'attenzione maggiore per chi è interessato a una ricostruzione degli eventi sul finire della guerra civile a Bisanzio e di poco antecedenti la vittoria definitiva del Palamismo. Un riesame della questione farà innanzitutto emergere l'importanza di questa presa di posizione da parte di un gruppo di ecclesiastici contro il patriarca e, dall'altro, permetterà una nuova valutazione della vicenda. Per dirla in altri termini e, allo stesso tempo, per semplificare: i metropoliti non erano sostenitori di Gregorio Palamas e ben diverse erano le ragioni che allora li spinsero a rivolgersi all'imperatrice Anna.

Ma procediamo con ordine, mostrando innanzitutto come i contemporanei, e in particolar modo i palamiti, nel corso dell'anno successivo (1347), ma anche dopo, abbiano accordato un grande peso al *Rapporto dei metropoliti* ad Anna Paleologa del settembre 1346.

Oltre all'utilizzo tacito del *Rapporto* fatto nella dichiarazione del 23 ottobre 1346 sul *Tomo sinodale* del 1341,[3] il primo documento che rimanda a questo documento è il *Tomo sinodale* redatto negli ultimi giorni del febbraio 1347.[4] In un lungo passo, all'interno della narrazione degli eventi dal concilio contro Barlaam del 1341 all'entrata di Giovanni Cantacuzeno in Costantinopoli (2-3 febbraio 1347), importante anche per le citazioni del *Rapporto* qui presenti,[5] leggiamo:

> I santissimi metropoliti che in questa megalopoli stavano nelle loro celle, di Efeso, di Cizico, di Alania, di Christoupolis, di Apros, di Lopadion, scrissero

[2] M. JUGIE, *Palamite (controverse)*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 11/2 (1932), col. 1788, ripreso di recente da J. NADAL CAÑELLAS, *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, II, *Commentaire historique* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents*, 51), Leuven, 2006, p. 281: «à Constantinople, six évêques palamites, qui étaient gardés à vue dans leurs résidences, adressèrent, en septembre 1346, à l'impératrice un rapport virulent contre le patriarche, l'accusant de fouler aux pieds tous les canons de l'Église et demandant son expulsion»; con le stesse parole anche IDEM, *Gregorio Akíndynos*, in *La théologie byzantine et sa tradition*, II, éd. par G. C. CONTICELLO et V. CONTICELLO, Turnhout – Leuven, 2002, p. 219.

[3] V. più in basso, p. 321.

[4] Per la data cfr. A. RIGO, *Il* prostagma *di Giovanni VI Cantacuzeno del marzo 1347*, in *ZRVI* 50 (2013), pp. 717-718.

[5] V. più in basso, p. 332.

alla suddetta potente e santa nostra signora e sovrana che lo stesso patriarca era palesamente condannato non solo per le altre sue azioni inique, illegali e universalmente dannose, ma anche per aver rigettato le sentenze e i decreti sinodali ed essersi mosso contro la pietà di coloro ai quali fu allora resa giustizia, per aver pensato allo stesso modo dei discepoli e dei seguaci di quel Barlaam, per aver parlato e scritto «con faccia sfrontata», fatto ordinazioni e proceduto alle votazioni e aver mostrato il suo consenso con quelli che sostengono le dottrine di Barlaam e affermarono che egli non aveva posto tra i fedeli.[6]

Giovanni Cantacuzeno menziona per la prima volta il *Rapporto dei metropoliti* nel suo *prostagma* emesso nei primi giorni del marzo 1347 con parole che riecheggiano quanto era stato scritto nel *Tomo sinodale* soltanto alcuni giorni prima: «(....) anche i santissimi metropoliti che dimoravano nelle loro celle lo votarono per iscritto assieme, e costoro aggiunsero alla deviazione nei dogmi anche le altre azioni illegali contro la Chiesa e l'Impero».[7] Egli ci ritornerà in seguito con altre opere, sia pur modificando in modo volontario la cronologia e la successione degli eventi.[8]

Restiamo per un attimo ancora nel 1347. Il *Tomo di condanna di Matteo di Efeso* dell'agosto di quell'anno rinfaccia a Matteo e ai suoi compagni, nel frattempo passati all'opposizione del neoeletto Isidoro I e del Palamismo, la redazione e la firma dell'atto di accusa contro Giovanni Caleca (διὰ γραφῶν καὶ ὑπογραφῶν οἰκείων αὐτοῦ τε τοῦ Ἐφέσου, τοῦ Γάνου καὶ τοῦ Ἄπρω τούτου χάριν καθαιρέσεως ἄξιον ἀποφηναμένων εἶναι τὸν χρηματίσαντα πατριάρχην).[9]

Giovanni Cantacuzeno ritornerà (e *pour cause*...) diverse volte negli anni successivi sul documento di denuncia del patriarca Giovanni Caleca: in due punti delle *Storie*[10] e, in modo più diffuso, riecheggiando un passo del *Rapporto dei metropoliti*, nel *Proemio contro Barlaam e Acindino*: «Tra questi c'erano alcuni che pochissimo tempo prima avevano incitato l'imperatrice Anna contro il patriarca, perché pensava e insegnava le dottrine di Barlaam e Acindino, e lo chiamavano lupo e brigante e con altri appellativi simili

[6] *PRK* II, nr. 147, ll. 212-224 (p. 364).

[7] «ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν τοῖς ἰδίοις κελλίοις σχολάζοντες ἱερώτατοι μητροπολῖται ἐγγράφως συνεψηφίσαντο, προστιθέντες οὗτοι μετὰ τῆς ἐν τοῖς δόγμασι παραφορᾶς, καὶ τὰς ἄλλας ἀθέσμους κατὰ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς βασιλείας γεγενημένας πράξεις αὐτοῦ», 35-38: RIGO, *Il* prostagma [vd. n. 4], p. 729.

[8] Cfr. ivi, pp. 720-721.

[9] P. USPENSKIJ, *История Афона*, III. 2, Sankt Peterburg, 1892, p. 732, ll. 15-17; cfr. anche p. 731, l. 17 (ἅμα δὲ καὶ τὰς οἰκείας ὑπογραφὰς ἀνατρέποντες).

[10] «ἐπεὶ καὶ παρὰ τῶν ἐν Βυζαντίῳ ἀρχιερέων, οἳ ἐν ταῖς οἰκίαις ἀπρόϊτοι διῆγον, ἐπετρέποντο πρότερον ἀποσχέσθαι τῆς ἐκείνου κοινωνίας», III, 92: Bonn II, p. 565; «ἐκεῖνοι γὰρ ἀπρόσιτοι ἐν οἰκήσεσι κατεκλείοντο πλὴν καὶ ἄκοντες, τὴν γνώμην, ἣν ἔχουσι περὶ τοῦ πράγματος, ἐδήλουν», III, 98: p. 604.

come ancora mostrano i loro documenti» (Ἦσαν δ᾽ἐκ τούτων τινὲς οἳ πρὸ πάνυ βραχέος τὴν βασιλίδα Ἄννα κατὰ τοῦ πατριάρχου Ἰωάννου διαναστήσαντες, ὡς τὰ τοῦ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου φρονοῦντός τε καὶ διδάσκοντος, λύκον τοῦτον καὶ ληστὴν καὶ τοιαῦθ᾽ἕτερα ὡς τὰ τούτων ἔτι δηλοῦσι γράμματα).[11]

Il significato e l'importanza del *Rapporto dei metropoliti* possono essere colti soltanto sulla base di un'analisi preliminare della situazione ecclesiastica e politica a Costantinopoli in quei mesi, focalizzata sui tre attori protagonisti del documento: i "metropoliti", l'"imperatrice" e il "patriarca". Per fare questo è necessario ritornare a quasi due anni prima, alla scomunica di Gregorio Palamas e dei suoi seguaci da parte del patriarca Giovanni Caleca. Le vicende delle controversie teologiche possono infatti fornirci una chiave di lettura, anche grazie al discreto numero di fonti disponibili, ma altri fattori, a prima vista meno evidenti, giocarono un ruolo decisivo nelle realtà ecclesiastiche di quel periodo: fattori in parte riconducibili alla difficile situazione politica, alla guerra civile tra Giovanni Cantacuzeno e la reggenza, legati anche a dinamiche interne della Chiesa, a questioni giurisdizionali e, persino, a questioni personali. Iniziamo questa digressione, partendo dal novembre-dicembre 1344.

I. Gli antefatti

Arsenio di Tiro, nel suo *Tomo*,[12] scritto un quarto di secolo dopo i fatti narrati, ma sulla base di un consistente numero di documenti che egli aveva a sua disposizione, elencava in quest'ordine il succedersi degli eventi: il patriarca Giovanni Caleca e il sinodo scomunicava Palamas e i suoi seguaci (ll. 93-97),[13] deposizione e scomunica di Isidoro (4 novembre) (ll. 97-100),[14] documento del patriarca sul *Tomo sinodale* del 1341 (*Περὶ τοῦ τόμου*) (ll. 100-104),[15] ordinazione sacerdotale di Gregorio Acindino e intenzione di consacrarlo metropolita, nomina di nuovi metropoliti (ll. 105-109),[16] *Tomo*

[11] A. Rigo, *Il* Prooemium contra Barlaamum et Acindynum *di Giovanni Cantacuzeno e le sue fonti*, in *REB*, 74 (2016). Cantacuzeno rimandava evidentemente qui a *Rapporto*, ll. 66-67.

[12] I. D. Polemis, *Arsenius of Tyrus and his Tome against the Palamites*, in *JÖB*, 43 (1993), pp. 241-281.

[13] *Πατριαρχικὸς λόγος*: *PG* 150, coll. 891-894; cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 2249, 2252; Polemis, *Arsenius of Tyrus* [vd. n. 12], p. 277.

[14] G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV* (*ST*, 56), Città del Vaticano, 1931, pp. 199-200, 202; cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 2250.

[15] *PG* 150, coll. 900-903; cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 2253.

[16] Cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 2254.

del patriarca di Antiochia Ignazio contro Palamas (ll. 109-116),[17] richiesta ai metropoliti di una dichiarazione sulla condanna di Palamas (ll. 116-119).[18]

I testi palamiti (Gregorio Palamas e Giuseppe Kalothetos) presentano una successione diversa, ma soprattutto – elemento che qui ci interessa maggiormente – parlano con insistenza dell'intervento dell'imperatrice Anna e di altri notabili, sul quale le fonti antipalamite tacciono. Iniziamo con la lettera di Giuseppe Kalothetos al monaco athonita Saba, scritta poco tempo gli eventi in questione (dicembre 1344-gennaio 1345).[19] Il patriarca e alcuni dei suoi «nuovi vescovi» (τῶν νέων ἐπισκόπων) vogliono consacrare Acindino sacerdote. L'imperatrice e altri membri della corte (οἱ ἐν τέλει πάντες) lo vengono a sapere e si oppongono (2-6). Il patriarca emette i documenti di condanna di Palamas e dei suoi (τὰ [...] ἀποκηρύττοντα αὐτοῦ γράμματα), provocando la reazione di Anna, dei membri della corte (μετὰ τῶν ἐν τέλει) e in particolare del *megas dux* Alessio Apocauco (7). Nonostante queste resistenze, il patriarca riunisce il sinodo dei suoi «nuovi vescovi» (μετὰ τῶν νεοπλάστων αὐτοῦ ἐπισκόπων) con l'intenzione di procedere all'ordinazione sacerdotale di Acindino, previa la presentazione di una professione di fede (8-10). Qui si interrompe il racconto di Kalothetos, che si riferiva evidentemente ad accadimenti di quei giorni. Circa un anno e mezzo dopo, egli ritornava su tali vicende, raccontando un episodio parallelo e di poco successivo al dicembre 1344: la nomina di Giacinto alla sede metropolitana di Tessalonica da parte di Caleca aveva suscitato l'opposizione di Anna Paleologa e della corte (οἱ ἐν τέλει). Egli ricordava in particolare lo zio *panhypersebastos* dell'imperatrice e il *mesazôn* dei Romei.[20] Uno di questi personaggi è menzionato anche da Gregorio Palamas nella sua *Refutazione del tomo del patriarca di Antiochia* (fine 1345), quando parla dell'intervento dell'imperatrice, dello zio *panhypersebastos* e del *megas dux* Alessio Apocauco.[21] L'identificazione del *panhypersebastos* non pone problemi: si trattava di Isaakios Asanes Paleologo, presentato dalle fonti come uomo di fiducia dell'imperatrice,[22] «zio» di Anna (ovvero del defunto Andronico III) perché figlio di

[17] Il documento di Ignazio (notizia in *PLP* 8073) è perduto (Arsenio ne dà l'incipit: Δι'ἃ πάντα). Si sono conservati gli estratti contenuti in Gregorio Palamas, *Refutazione del tomo del patriarca di Antiochia*: *PS* II, pp. 625-647.

[18] Cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2256.

[19] D. G. TSAMIS, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου συγγράμματα* (*Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς*, 1), Thessaloniki, 1980, pp. 363-368.

[20] Ivi, nr. 8, 11, ll. 437-441: pp. 299-300.

[21] «ἡ θεοστεφὴς καὶ κρατίστη βασιλὶς καὶ ὁ πανυπερσέβαστος αὐτῆς θεῖος καὶ ὁ μέγας ἐκεῖνος δούξ», 21: *PS* II, p. 639.

[22] Cfr. in primo luogo Giovanni Cantacuzeno, *Historiarum* lib. III, 35: Bonn, II, p. 218; III, 82: p. 507; III, 88: II, p. 544; III, 89: II, p. 549; III, 97: II, p. 599. Su Isaakios Asanes Paleologo v. la notizia in *PLP* 1494. TSAMIS, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου συγγράμματα* [vd. n. 19], p. 300 n. 1 identificava il *panhypersebastos* con Andronico Asanes (*PLP* 91369), che portava

Irene Paleologhina Asanina,[23] figlia di Michele VIII Paleologo. Il *mesazôn* dei Romei ricordato da Kalothetos è identificabile invece con il *megas dux* Alessio Apocauco.[24] Le cariche menzionate da Palamas e Kalothetos mostrano come i grandi dell'Impero, il *megas dux* e il *panhypersebastos*, si opposero allora alla promozione di Acindino.

Va sottolineato che Kalothetos, insistendo sull'opposizione dell'imperatrice e della corte all'ordinazione di Acindino, non diceva di nessun intervento ufficiale, del quale invece parlava a due riprese Gregorio Palamas. Nella II *Lettera al fratello Macario* (inizio 1345), Gregorio, dopo aver ricordato che la decisione del patriarca di consacrare Acindino sacerdote, con il proposito di elevarlo al vescovado, nonostante l'opposizione dell'imperatrice, aveva suscitato un grande tumulto a Costantinopoli (ὁ θόρυβος παρὰ τῆς πόλεως ἤρθη πολύς), aggiungeva: «Un voto e una decisione molto giusta del senato, con l'approvazione dei più insigni tra i vescovi annullò come illegittima l'ordinazione di Acindino e lo cacciò dalla Chiesa (...), ricoprendo di vergogna tutti coloro che in molti modi gli erano stati favorevoli e in particolare quella che si fregia del nome della signoria e che con ogni premura aveva scelto di servire le frivole brame di Acindino.[25] Con un decreto (ὁρισμῷ) dissolse gli oltraggi contro i pii e pose un limite alle persecuzioni, testimoniando la loro saldezza nella pietà».[26] Ritroviamo lo stesso racconto, con alcune amplificazioni e corrispondenze spesso letterali con il testo appena citato, nella *Refutazione del documento del patriarca Giovanni Caleca*, composta da Gregorio Palamas verso la metà del 1345.[27] Di scarsa utilità sono al riguardo le testimonianze di fonti secondarie, quali il *Tomo sinodale* del febbraio 1347,[28] che riprende tacitamente le opere di Palamas, e l'*Encomio di Gregorio* di Filoteo Kokkinos, che riporta il lungo passo della II *Lettera al fratello Macario*.[29] Se prestiamo fede a Palamas, che è

questo titolo nel 1351, cfr. *Tomo sinodale*: *PG* 151, col. 721B. Le notizie disponibili sulla biografia di Andronico rendono impossibile questa ipotesi.

[23] Notizia in *PLP* 21359.

[24] TSAMIS, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου συγγράμματα* [vd. n. 19], p. 300 n. 2 non proponeva invece nessuna identificazione, ma ricordava il *nomophylax* Simeone e il giudice generale Nicola Matarangos. In ogni caso nessuno dei due può essere il *mesazôn* dei Romei.

[25] È qui evocata Irene-Eulogia Choumnaina.

[26] 2: p. 540, in part. ll. 25-34.

[27] 8-9: ivi, pp. 592-593 e soprattutto 19: p. 601, l. 25-602, l. 3: Giovanni V e la madre Anna «Ἀκίνδυνον καὶ τοὺς ὁμόφρονας αὐτῷ καταισχύνει πάντας, καὶ βουλῇ καὶ ψήφῳ συγκλήτου δικαιοτάτῃ, συναινούντων καὶ τῶν ἐν ἀρχιερεῦσιν ἐκκρίτων, τοῦτον μὲν ἐκβάλλει τοῦ καταλόγου τῶν ἱερέων, ὁρισμῷ δ'εὖ κεκριμένῳ τοὺς κατὰ τῶν εὐσεβῶν ἀκρίτους ἀφορισμοὺς λύει καὶ καταστέλλει τοὺς διωγμούς».

[28] *PRK* II, nr. 147, ll. 178-188: p. 360 e cfr. apparato alle ll. 168-179, 179-188.

[29] 70-71: D. G. TSAMIS, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἁγιολογικὰ ἔργα*, I, Thessaloniki, 1985 (*Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς*, 4), pp. 505-508, e cfr. 71: pp. 506, l. 30-508, l. 72 = 3-5: *PS* II, pp. 540, l. 35-543, l. 13.

l'unico a raccontarci tale vicenda (ma v. più in basso un passo di Gregorio Acindino), l'opposizione dell'imperatrice e della corte all'azione del patriarca Giovanni Caleca, soprattutto in merito alla promozione di Acindino, condusse a una riunione, alla quale presero parte membri del senato e «i più insigni tra i vescovi», che sconfessò con un documento scritto la politica ecclesiastica del patriarca. Ciò doveva avvenire agli inizi del 1345.

Nei mesi successivi lo scontro tra le due parti è sui documenti di condanna emessi dal patriarca nel novembre 1344. Così Gregorio Acindino, che parlava della persecuzione (διωγμός) di cui era stato oggetto,[30] inviava a Branas (inverno-primavera 1345) una copia del *Discorso patriarcale* del «buon pastore» (Gv. 10, 11),[31] a Giorgio Lapithes (aprile-maggio 1345), su ordine dello stesso patriarca, i tomi di Caleca e di Ignazio di Antiochia.[32] E a Matteo Blastaris (sempre primavera 1345) ricordava gli stessi documenti inviati a Tessalonica.[33] L'ora era grave, e Acindino ne sembrava consapevole, inviando veri e propri appelli a Giorgio Lapithes[34] e a Niceforo Gregoras.[35] Il patriarca era sotto attacco, come si evince da un passaggio della lettera a Matteo Blastaris: «Ora, né io sono stato distrutto o sopraffatto dalla follia di coloro che hanno complottato contro di me, né il patrono della pietà il patriarca è stato deposto per avermi ordinato sacerdote, come essi pubblicamente proclamano (οὐδ'ὁ τῆς εὐσεβείας προστάτης πατριάρχης καθῄρηται ἀντὶ τοῦ ἐμοὶ μεταδοῦναι ἱερωσύνης, ὥς αὐτοὶ διεφήμισαν). Da quale sinodo di vescovi sarebbe stato deposto? (τίνι γὰρ ἂν συνόδῳ ἐπισκόπων καθῄρητο;) Nel caso di un'imputazione simile dovrebbe essere stato deposto dai vescovi, ma tutti sono stati concordi con lui, anche gli altri patriarchi, intendo dire quelli di Antiochia e di Gerusalemme, e tutti i metropoliti, circa la nostra comune professione di fede e il mio sacerdozio».[36] Le parole di Gregorio Acindino

[30] *Lettera a Branas*: A. Constantinides Hero, *Letters of Gregory Akindynos* (*CFHB*, XXI), Washington D. C., 1983, nr. 41, l. 37 (p. 164).

[31] «πέμψας καὶ τὸν ἱερὸν αὐτοῖς λόγον, ᾧ τούτους ὡς μέλος σεσηπὸς ἀποκόψας ἀπέρριψε τοῦ σώματος τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας ὁ θειότατος αὐτῆς φύλαξ καὶ πρόβολος ὁ πατριάρχης ἡμῖν, *ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς ὁ τιθεὶς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ τῶν προβάτων* (Gv. 10, 11)», ivi, ll. 186-190 (pp. 172-174).

[32] «Ἐπεὶ δὲ σοι ἔδει καὶ τοὺς πατριαρχικοὺς ἀποσταλῆναι τόμους τοὺς κατὰ τῆς κακοφροσύνης τοῦ Παλαμᾶ καὶ ἀποκόπτοντας αὐτοῦ τε καὶ τοὺς ὁμόφρονας αὐτῷ τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ τῆς αὐτοῦ πολυειδοῦς αἱρέσεως ἕνεκα, τόν τε τοῦ οἰκουμενικοῦ, ἐν ᾧ μετρίως διείληπται καὶ τὰ κατὰ τὸν Βαρλαάμ, καὶ τὸν τοῦ Ἀντιοχείας, αὐτοῦ τοῦ θειοτάτου ἡμῶν δεσπότου τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κελεύσαντος ἀπεστάλησαν», *Lettera a Giorgio Lapithes*: ivi, nr. 47, ll. 49-55 (p. 202).

[33] «οἱ κατ'αὐτῶν ἐκτεθειμένοι λόγοι καὶ γνῶμαι τοῖς θειοτάτοις πατριάρχαις πρὸς ὑμᾶς ἐνεχθέντες ἢ ἐδίδαξαν, ἢ νῦν διὰ τοῦ θεσπεσιωτάτου δικαιοφύλακος ἢ σακελλίου τοῦ Βρυεννίου διδάξουσιν», *Lettera a Matteo Blastaris*: ivi, nr. 50, ll. 139-142 (p. 216).

[34] Ivi, nr. 42, 46, 47.

[35] Ivi, nr. 43, 44.

[36] Ivi, nr. 50, ll. 120-127 (pp. 214-216).

sono importanti, perché ci attestano le voci sul patriarca, diffuse ampiamente dai palamiti, che circolavano a Costantinopoli nella primavera 1345 dopo lo scontro con l'imperatrice e la corte. L'interrogativo retorico di Acindino («Da quale sinodo di vescovi sarebbe stato deposto?») fa immediatamente pensare al conciliabolo di cui parlava Palamas, al quale avevano partecipato anche «i più insigni tra i vescovi». La frammentarietà delle fonti disponibili non permette purtroppo di aggiungere altro.

Con la chiara intenzione di riprendere l'iniziativa, il patriarca Giovanni XIV Caleca pubblicò tra la fine della primavera e l'estate 1345 un nuovo documento contenente l'interpretazione del *Tomo sinodale* del 1341, il cui significato era stato completamente stravolto da Palamas. Questo documento è perduto: ne conosciamo soltanto alcuni estratti tramite la *Refutazione* scritta da Gregorio Palamas nell'anno successivo.[37]

La frattura creatasi tra l'imperatrice Anna, la corte e il patriarca Giovanni Caleca al momento dell'ordinazione di Gregorio Acindino segnò un vero e proprio punto di svolta nella polemica di Gregorio Palamas e i suoi seguaci. Da quel momento in poi essi in tutte le loro opere ricordarono sempre e con toni laudativi ed entusiasti la sovrana, l'imperatore defunto Andronico III e Giovanni V,[38] con da un lato l'evidente intenzione di *captatio benevolentiae* (direttamente o indirettamente destinata alle orecchie di Anna)[39] e la volontà di replicare alle accuse di ribellione e di cantacuzenismo sollevate dai documenti patriarcali,[40] e dall'altro con l'implicita, ma evidente, richiesta di intervento nei confronti di Giovanni Caleca. Sotto la loro penna le due figure sono poste in aperto contrasto: il patriarca agisce senza ascoltare i consigli e i richiami della sovrana o cerca, spesso senza successo, di portare a termine i suoi disegni all'insaputa di Anna.

Gli scritti di Palamas e dei suoi del biennio 1345-46 sono consacrati alla refutazione sistematica dei documenti del patriarca del novembre 1344, al *Tomo sinodale* del 1341 e all'ordinazione di Gregorio Acindino e sono caratterizzati da un crescendo di accuse (e poi di insulti) nei confronti di Giovanni Caleca, con il solo e unico obiettivo, soprattutto a partire da un certo momento,

[37] Cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 2260.

[38] Cfr. Gregorio Palamas, II *Lettera al fratello Macario*, 2: *PS* II, p. 540, ll. 6-12, 5: p. 542; *Refutazione del documento del patriarca Giovanni Caleca*, 4: ivi, p. 590, ll. 2-4, 8, 8: p. 592, ll. 14-25, 40: pp. 617, l. 31-618, l. 1; *Refutazione del tomo del patriarca di Antiochia*, 21: ivi, p. 639, l. 5; *Refutazione dell'esegesi del tomo di Giovanni Caleca*, 21: ivi, p. 664, ll. 3-12; Giuseppe Kalothetos, *Lettera a Saba*, 3-5: Tsamis, *Ἰωσὴφ τοῦ Καλοθέτου συγγράμματα* [vd. n. 19], pp. 364-365; *Contro Giovanni Caleca*, 3: ivi, pp. 285-286, 6: p. 292.

[39] Tempo dopo Niceforo Gregoras ricorderà che i palamiti adulavano l'imperatrice tramite alcuni arconti della corte e le dame del gineceo imperiale, *Historia byzantina*, XV, 10: Bonn II, p. 785.

[40] Cfr. *PG* 150, col. 903A 15-16; Mercati, *Notizie* [vd. n. 14], p. 200.

di delegittimarlo in modo totale e definitivo. Nelle lettere di Gregorio Palamas all'Athos[41] della fine del 1344 le critiche sono ancora per lo più indirette, in certi casi ironiche, ma ancora del tutto episodiche: così, a esempio, Caleca è «il patriarca e politarca» (ὁ καὶ πατριάρχης καὶ πολιτάρχης).[42] Soltanto con l'antico sodale Filoteo Kokkinos, Gregorio definisce apertamente Caleca l'«attuale capo dell'errore barlaamita» (ὁ νῦν [...] τῆς βαρλααμίτιδος πλάνης προεστηκώς),[43] cosa che ripeterà qualche mese dopo al fratello Macario (ὁ νῦν τοῖς βαρλααμίταις προσκείμενος πατριάρχης),[44] al quale ricorderà l'avidità e l'amore per il denaro di Caleca, «che quasi tutti conoscono» (ὥς μικροῦ πάντες ἴσασιν).[45] Nella *Refutazione del documento del patriarca Giovanni Caleca* (metà del 1345)[46] quest'ultimo, patrono dei barlaamiti e di Acindino,[47] è tacciato innumerevoli volte di falsità e di calunnia.[48] Egli è presentato da Palamas come una sorta di Re Sole *ante litteram*: «è menzognero e sarebbe capace di dire che lui da solo costituisce il sinodo, perché spesso afferma che lui solo è la Chiesa (ἐπεὶ καὶ μόνον ἑαυτὸν πολλάκις καὶ τὴν ἐκκλησίαν εἶναί φησιν) e dice che qualunque suo parere è espresso dalla chiesa e che tutta la chiesa lo dichiara».[49] Sulla stessa linea, e con toni ancora più sprezzanti, è la *Refutazione del documento del patriarca di Antiochia* (fine del 1345). «Il buon patriarca»,[50] patrono degli empi,[51] è

[41] Al riguardo cfr. A. Rigo, *Le Mont Athos entre le patriarche Jean XIV Calécas et Grégoire Palamas (1344-1346)*, in *Peribolos. Collected studies on Mount Athos in honor of Mirjana Živoijnović*, Beograd, 2015.

[42] *Ai santi anziani*, 5: *PS* II, p. 512, l. 28.

[43] *A Filoteo*, 2: ivi, p. 517, l. 20.

[44] II *Lettera al fratello Macario*, 2: ivi, pp. 539, l. 26-540, l. 1.

[45] 4: ivi, p. 541, ll. 30-34.

[46] Meyendorff, *Introduction* [vd. n. 1], pp. 371-372, seguito da R. E. Sinkewicz, *Gregory Palamas*, in *La théologie byzantine*, II [vd. n. 2], pp. 142-143 (nr. 13), *PLP* 21546, M. M. Bernackij, *Григорий Палама*, in *Православная Енциклопедия* t. 13 (Moskva, 2006), p. 20, fissava come cronologia gli inizi del 1345, senza fornire spiegazioni particolari, ma prendendo evidentemente quale *terminus post* il documento di Giovanni Caleca del 1344. Dobbiamo osservare che quest'opera è posteriore alla II *Lettera al fratello Macario* (inizio 1345). Il titolo è uguale a quello della *Refutazione del documento del patriarca di Antiochia*, scritto con il quale ha, tra l'altro, diversi passi in comune. Qui poi Gregorio dimostra di conoscere il *Tomo* di Ignazio di Antiochia (18: p. 601, ll. 4-6; 35: p. 614, ll. 11-19). Riteniamo pertanto che la data di composizione della *Refutazione del documento del patriarca Giovanni Caleca* debba essere avvicinata a quella della refutazione di Ignazio. Per questa ragione proponiamo come probabile data di composizione la metà del 1345.

[47] 18: *PS* II, p. 601, ll. 15-16; 20: p. 602, l. 26, 603, ll. 16-17; 21: p. 604, ll. 8-9; 34: p. 613, l. 15; 35: p. 614, ll. 15-16.

[48] 1: ivi, p. 587, l. 8; 2: p. 588, l. 8; 3: p. 588, l. 24; 12: p. 595, ll. 14-15; 17: p. 600, l. 3; 31: p. 610, ll. 25, 27, 32; 37: p. 615, l. 22; 46: p. 621, l. 24; 48: p. 623, l. 8.

[49] 39: ivi, p. 617, ll. 12-16.

[50] «τοῦ καλοῦ πατριάρχου», 20: ivi, p. 639, ll. 2-3; e poi: «οἱ καλοὶ ποιμένες οὗτοι καὶ ἀρχιποίμενες», 22: ivi, p. 639, l. 30.

[51] «τῶν ἀσεβῶν προστάτης καὶ βεβαιωτής», 30: ivi, p. 645, l. 16.

tacciato in ogni pagina, assieme a Ignazio, di falsità e mendacio,[52] di avidità di ricchezze.[53] Tutta Costantinopoli, a detta di Palamas, conosce il modo di vivere e i costumi dell'uomo.[54] Incidentalmente è poi sollevato un argomento che, come vedremo, in quel periodo era stato sollevato da parte palamita, e cioè l'alterità radicale tra la vera Chiesa e quella rappresentata da Giovanni Caleca e da Ignazio di Antiochia: «Quelli che appartengono alla Chiesa di Cristo sono della verità e quelli che non sono della verità non sono nemmeno della Chiesa di Cristo e tanto quanto più mentono a se stessi autodefinendosi e chiamandosi a vicenda pastori e capi dei pastori (ποιμένας καὶ ἀρχιποίμενας ἱεροὺς ἑαυτοὺς καλοῦντες καὶ ὑπ'ἀλλήλων καλούμενοι)».[55]

In parallelo agli scritti di Palamas dobbiamo evocare quelli del suo sostenitore Giuseppe Kalothetos. Già in una lettera composta tra la fine del 1344 e l'inizio del 1345 e indirizzata al monaco lavriota Saba[56] egli informava – lo abbiamo visto – il suo corrispondente circa gli avvenimenti connessi all'ordinazione di Acindino. Il patriarca Giovanni Caleca appariva qui come un intrigante che cercava di «risolvere in modo assurdo una situazione assurda» (λύειν ἐπιχειρεῖ ἀτόπῳ τὸ ἄτοπον) (6). Egli trattava gli ortodossi da eretici e viceversa. Una tappa ulteriore della polemica di Kalothetos è segnata dalla lettera successiva (prima metà del 1345) indirizzata a un altro monaco di Lavra, Gregorio Strabolagkadites.[57] Giuseppe attaccava violentemente il patriarca, formulando (per primo?) un argomento destinato a essere amplificato nell'anno successivo. Giovanni Caleca proteggeva Gregorio Acindino, al quale aveva donato monasteri, mentre definiva Gregorio Palamas e i suoi seguaci «indocili verso la Chiesa e ciarlatani» (ἀνυποκτάτους τῆς ἐκκλησίας καὶ ἀλαζόνας) (4). Kalothetos affermava che la chiesa di cui parlava Caleca era quella che egli aveva «di recente» stabilito con Barlaam e Acindino e non quella di Cristo, degli Apostoli, dei martiri e dei Padri. Per lui, il testimone della vera Chiesa era Gregorio Palamas (7). Sempre Kalothetos, sul finire del

[52] 5: ivi, p. 628, ll. 7, 15; 14: p. 635, ll. 5, 10; 15: p. 635, ll. 23, 25; 18: p. 637, ll. 24-25; 19: p. 638, l. 1; 22: p. 639, ll. 22, 23, 26, p. 640, l. 4; 24: p. 641, ll. 2-3.

[53] 24: p. 641, ll. 4-7.

[54] «Καὶ τίς οὐκ οἶδεν ὅσα σχεδὸν ἡ μεγαλόπολις αὕτη πᾶσα κατὰ τῆς εὐσεβείας, κατὰ τῆς πολιτείας, κατὰ τῶν ἠθῶν τοῦ ἀνδρὸς ἐβόων, καὶ οὐδὲ νῦν πω βοῶντες διαλελοίπασιν;», 4: ivi, p. 627, ll. 26-29.

[55] 3: p. 627, ll. 10-15. A questo argomento palamita è evidentemente riferibile un passo della Lettera a Niceforo Gregoras di Gregorio Acindino, CONSTANTINIDES HERO, *Letters of Gregory Akindynos* [vd. n. 30], nr. 44, ll. 10-12 (p. 188): «Παλαμᾶς δέ, ὡς ἔοικε, τὴν μὲν παροῦσαν ἐκκλησίαν ἀσεβεῖν ὑπείληφεν, ἧς δὴ καὶ ἀπέρρηκται, ὅτι ταῖς αὐτοῦ δυσσεβείαις οὐ τίθεται».

[56] TSAMIS, *Ἰωσὴφ τοῦ Καλοθέτου συγγράμματα* [vd. n. 19], pp. 363-368.

[57] Ivi, pp. 369-378. Per la data cfr. RIGO, *Le Mont Athos entre le patriarche Jean XIV Calécas et Grégoire Palamas (1344-1346)* [vd. n. 41].

1345, in un'altra opera, della quale ci è pervenuto soltanto un frammento, si scagliava contro Acindino, mentre ricordava in modo più sfumato l'operato del patriarca. Tutto ciò, egli aggiungeva, era ignorato «dalla nostra santa augusta signora e padrona. Ella infatti non sa con esattezza in quante numerose eresie cade Acindino. Se infatti ella conoscesse come stanno le cose, caccerebbe, se possibile, Acindino e i suoi garanti lontano dai confini dei Romei» (Λανθάνει δὲ ταῦτα τὴν ἁγίαν αὐγούσταν ἡμῶν κυρίαν καὶ δέσποιναν· οὐ γὰρ γινώσκει ἀκριβῶς εἰς ὅσας αἱρέσεις ἐμπίπτει ὁ Ἀκίνδυνος. Εἰ γὰρ ἐγίνωσκε τοῦτο ὡς ἔχει, ἦ ἂν τὸν Ἀκίνδυνον καὶ τοὺς αὐτοῦ ἀναδόχους ἀπήλασεν, εἰ δυνατόν, πόρρω τῶν ῥωμαϊκῶν ὁρίων).[58]

La campagna dei palamiti contro il patriarca, e gli impliciti appelli all'imperatrice, non avevano portato a risultati concreti, ma nel frattempo la situazione politica generale, in rapida evoluzione, era destinata a pesare in modo decisivo. La morte di Alessio Apocauco (11 giugno 1345) e la pressione di Giovanni Cantacuzeno sulla capitale nei mesi successivi[59] segnano la divaricazione definitiva tra l'imperatrice Anna e il patriarca Giovanni, i cui rapporti – lo abbiamo visto – erano già fortemente incrinati dalla fine del 1344. Secondo Niceforo Gregoras, l'attitudine conciliatoria di Caleca nei confronti di Cantacuzeno (autunno 1345) fu allora la causa della rottura tra i due.[60] Sempre secondo lo stesso storico, all'imperatrice, oramai intenzionata a regolare i conti una volta per tutte con il patriarca, «non venne in mente nulla di meglio che di essere ben disposta nei confronti dei seguaci di Palamas e di rafforzarli apertamente contro il patriarca, nei cui confronti essi nutrivano da lungo tempo malvagi propositi per l'annullamento del *Tomo*».[61] Se colleghiamo le parole di Gregoras alla nostra analisi condotta nelle pagine precedenti, possiamo concludere che Anna sul finire del 1345 incominciò a mostrarsi sensibile agli argomenti (o meglio ai veri e propri capi di accusa), avanzati da Palamas e dai suoi nel corso dei mesi precedenti.

Sempre ragioni d'ordine politico sono invocate da Arsenio di Tiro nel suo *Tomo*. In un brano che sintetizza eventi che vanno dalla metà del 1345 agli inizi del 1347, egli vedeva in Cantacuzeno (al quale era accesamente ostile) l'artefice dell'intera manovra. Secondo Arsenio, Cantacuzeno, avendo

[58] A. RIGO, *Autografi, manoscritti e nuove opere di Giuseppe Kalothetos*, in *RHT*, n. s. 11 (2016).

[59] In merito v. la sempre valida presentazione di P. SCHREINER, *La Chronique brève de 1352. Texte, traduction, commentaire. Troisième partie: de 1342 à 1348*, in *OCP*, 31 (1965), pp. 360-366.

[60] *Historia byzantina*, XV, 4: Bonn II, pp. 760-761.

[61] Ivi, XV, 7: Bonn II, p. 767-768.

compreso che l'unico ostacolo alla sua vittoria era rappresentato dal patriarca, decise che era necessario sbarazzarsene (εἰ μὴ ὁ πατριάρχης ἐκστῇ τοῦ θρόνου). Egli inviò così di nascosto messaggi ai palamiti (λάθρα τούτοις διαμηνυσάμενος), aizzandoli contro il patriarca (κατά τε τοῦ πατριάρχου ἐγείρει). Recatisi dall'imperatrice Anna, essi suscitarono una discordia tra lei e Caleca e la convinsero a deporlo (Οἵ δ'ὑπελθόντες τὴν τηνικαῦτα βασιλίδα [...] διαφοράν τινα μεταξὺ ταύτης τε καὶ τοῦ πατριάρχου φωράσαντες, πείθουσιν ἐκ μέσου τὸν πατριάρχην ποιήσασθαι).[62]

Ritorniamo a Niceforo Gregoras. Nel seguito della pagina appena ricordata della sua *Historia byzantina*, aggiungeva che Anna, sempre per animosità nei confronti del patriarca, dimostrò allora benevolenza nei confronti dello stesso Gregorio Palamas, ancora detenuto nella prigione del palazzo imperiale.[63]

In seguito all'incontro con Anna, Gregorio Palamas compose nel gennaio 1346 un breve scritto (*Τῇ κρατίστῃ καὶ εὐσεβεστάτῃ δεσποίνῃ τῇ Παλαιολογίνῃ*),[64] su richiesta dell'imperatrice, che desiderava conoscere le sue posizioni e quelle degli avversari.[65] Dopo aver significativamente celebrato la memoria dell'imperatore defunto, Gregorio trattava velocemente dell'essenza e delle energie divine e dell'accusa di diteismo per concludere con un'ulteriore evocazione di Andronico III e del *Tomo sinodale* del 1341 (Διὰ τοῦτο τὸ θεῖον ἐκεῖνο καὶ προσκυνητὸν στόμα τοῦ τρισμακαρίστου καὶ ἁγίου μου αὐθέντου καὶ βασιλέως διὰ τοῦ συνοδικοῦ φησι τόμου...). La chiusa polemica è referibile all'operato del patriarca, alla sua condanna di Palamas e alla promozione di Acindino e dei suoi: Giovanni Caleca, anche se non nominato, è chiaramente riconoscibile.[66]

[62] POLEMIS, *Arsenius of Tyrus and his Tome against the Palamites* [vd. n. 12], p. 258, ll. 133-141

[63] *Historia byzantina*, XV, 7: Bonn II, p. 768. Gregoras aggiunge che tutto ciò ebbe poi come conseguenza il tumulto nella capitale, e prese di posizione di vescovi e sacerdoti (ἀντιφθεγγομένων ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων). Quest'ultima frase rimanda ad avvenimenti del 1346 e anche, senza alcun dubbio, alle prese di posizione dei metropoliti tra il settembre e l'ottobre 1346.

[64] *PS* II, pp. 545-547. In merito alla data dell'opera, MEYENDORFF, *Introduction* [vd. n. 1], p. 374; SINKEWICZ, *Gregory Palamas* [vd. n. 46], p. 150 (nr. 39); BERNACKIJ, *Григорий Палама* [vd. n. 46], p. 24 indicavano semplicemente l'anno 1346 (o gli inizi dello stesso); a ragione CHRESTOU, *PS* II, p. 310 ne fissava la composizione nel mese di gennaio.

[65] «Ἐπεὶ δὲ τῷ θεοκινήτῳ ζήλῳ τὴν βασιλικωτάτην ἐν ἀρεταῖς συγκεκραμένην ἔχουσα φρόνησιν ζητεῖς καλῶς ποιοῦσα μαθεῖν ὡς ἐν ἐπιτόμῳ καὶ κατὰ τὸ ἐγχωροῦν σαφῶς τὰ παρ'ἡμῶν καὶ τῶν ἀντιθέτων ἡμῶν καὶ φρονούμενα καὶ λεγόμενα περὶ τοῦ θειοτάτου φωτός», 2: *PS* II, p. 545, ll. 16-20.

[66] «Νῦν δ'οἱ καταφρονήσαντες καὶ Θεοῦ καὶ τῶν τοῦ Θεοῦ ἁγίων καὶ τοῦ ἐκ Θεοῦ βασιλέως ἡμῶν ἐκείνου καὶ τῆς συνοδικῆς ἐξετάσεώς τε καὶ ἀποφάσεως καὶ τῶν ἐπὶ ταύτῃ φρικωδεστάτων δεσμῶν καὶ ἀναθεματισμῶν, ἡμᾶς μὲν οὕτως εὐσεβῶς φρονοῦντας καὶ τοὺς ἡμῖν ὁμοφρονοῦντας ἀποκηρύττουσιν, Ἀκίνδυνον δὲ καὶ τοὺς οἷος αὐτὸς τἀναντία δυσσεβῶς φρονοῦντας συνηγοροῦσι καὶ στηρίζουσι παντὶ τρόπῳ κοινωνοὺς ἔχει καὶ συλλειτουργοὺς σπουδάζοντες», 4: ivi, p. 547, ll. 13-20.

L'imperatrice Anna richiese anche a Gregorio Acindino una confessione di fede (*Ὁμολογία Γρηγορίου ἱερομονάχου τοῦ Ἀκινδύνου πρὸς τὴν δέσποιναν*).[67] Questo breve testo in 16 capitoli, al di là del suo contenuto teologico, ci sembra significativo perché Acindino, che si rimetteva completamente al giudizio della sovrana,[68] si dimostrava chiaramente consapevole del clima per lui sfavorevole che si era venuto a creare a corte e dell'avversione di Anna nei suoi confronti, tanto da chiederle soltanto, nella parte finale della confessione, di poter vivere indisturbato, in silenzio, ubbidiente ai dettami della Chiesa.[69]

Oltre che ai diretti interessati, Gregorio Palamas e Gregorio Acindino, l'imperatrice Anna chiese anche ad altri memorie e pareri sulla controversia teologica. Ella interpellò in quell'occasione lo stesso Niceforo Gregoras, chiedendogli un parere scritto, ma egli declinò l'invito, suscitando il disappunto della sovrana,[70] e manifestando la sua ostilità al Palamismo che si sarebbe concretizzata, di lì a qualche mese, nella pubblicazione dei *Primi Antirretici*. Anna si rivolse anche a Davide Dishypatos,[71] antico sodale di Palamas e già monaco a Tessalonica e poi a Paroria alla scuola di Gregorio il Sinaita. Egli compose allora la *Storia breve*[72] della disputa, su richiesta appunto dell'imperatrice.[73] L'operetta, composta in una lingua semplice

[67] M. CANDÀL, *La confesión de fe antipalamitica de Gregorio Acíndino*, in *OCP*, 25 (1959), pp. 216-226.

[68] «Εἰ οὖν ἡμεῖς τοιοῦτοι καὶ ἡ ἐκκλησία σου, δέσποινά μου ἁγία, καὶ μὴ ἐκεῖνος καὶ οἱ αὐτοῦ σπουδασταί, κρινάτω ἡ ἁγία καὶ εὐσεβεστάτη καὶ ὑψηλὴ τὸν νοῦν βασιλεία σου», 11, ll. 19-21: ivi, p. 224.

[69] «καὶ μετὰ ταύτης τῆς ὁμολογίας, ἧς ὡμολόγησα περὶ τῆς εὐσεβείας μου, εἰ ἀφίεναι ὁρισμῷ τῆς ἁγίας βασιλείας σου ἀτάραχος καὶ ἀνενόχλητος καθῆσθαι, σιωπᾶν ἀγαπῶ καὶ ἀκολουθεῖν τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ, ὡς καὶ οἱ λοιποί, οἵτινες εὐγνώμως ἀκολουθοῦσι καὶ ὑποτάττονται αὐτῇ», 15, ll. 11-15: ivi, p. 226; cfr. anche ll. 19-20.

[70] *Historia byzantina*, XV, 7: II, pp. 769-770; *Antirrhetika*, I, 1, 7: H.-V. BEYER, *Nikephoros Gregoras Antirrhetika* I (*WBS*, 12), Wien, 1976, pp. 171-177.

[71] Notizie e bibliografia in *PLP* 5532 e M. M. BERNACKIJ – A. G. DUNAEV, *Давид Дисипат*, in *Православная Енциклопедия*, t. 13 (Moskva, 2006), pp. 582-590.

[72] La *Historia brevis* ha conosciuto due redazioni: **B**, tit.: *Ὅσα νοσοῦσιν οἱ κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνον*, edita da USPENSKIJ, *История Афона*, III. 2 [vd. n. 9], pp. 821-825 sulla base di un ms. del monastero di Barlaam delle Meteore; **A**, tit.: *Ἱστορία διὰ βραχέων ὅπως τὴν ἀρχὴν συνέστη ἡ κατὰ τὸν Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνον πονηρὰ αἵρεσις*, edita da M. CANDÀL, *Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato*, in *OCP*, 15 (1949), pp. 116-124 sulla base di München Bayerische Staatsbibliothek gr. 508, ff. 1r-4r. Per il rapporto tra **A** e **B** cfr. CANDÀL, *Origen ideológico*, pp. 90-93 e, soprattutto, R. BROWNING, *David Dishypatos' Poem on Akindynos*, in *Byz*, 25-27 (1955-57), pp. 742-745 (in particolare: «Candal's **A**-class is clearly not homogeneous, and this text will have to be edited a third time»). Un'edizione critica dell'opera resta un *desideratum*.

[73] Come apprendiamo da una nota che accompagna il testo in München Bayerische Staatsbibliothek gr. 508: «Οὗτος ὁ λόγος ἐγράφη παρὰ τοῦ σοφωτάτου μοναχοῦ Δαυὶδ δι'αἰτίαν τοιαύτην. Τοῦτον τὸν θεῖον Δαυὶδ ἠξίωσεν ἡ εὐσεβεστάτη δέσποινα Παλαιολογίνη λέγουσα· Παρακαλῶ σοι, πάτερ τίμιε, γράψον μοι σαφῶς, ἵνα γνώσωμαι

(elemento di un certo interesse, tenendo conto dell'interlocutrice), era articolata in 15 brevi capitoli che ripercorrevano la controversia dagli inizi e sintetizzavano gli argomenti di Gregorio Palamas e di Barlaam (e di Gregorio Acindino). Davide affermava nella conclusione che «tali sono, per dirla in breve, le empietà di Barlaam e Acindino» (ταῦτα, ὡς ἐν συντόμῳ εἰπεῖν, τὰ τοῦ Βαρλαὰμ καὶ τοῦ Ἀκινδύνου εἰσὶ δυσσεβήματα).

In quello stesso periodo (e, con ogni probabilità, su sollecitazione dell'imperatrice), i monaci dell'Athos inviarono a Costantinopoli, nel gennaio 1346, i trattati dogmatici di Filoteo Kokkinos contro Gregorio Acindino e i suoi adepti (*Λόγοι δογματικοὶ πρός τε τὸν Ἀκίνδυνον καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ συγγραφέντες διὰ τοῦ κῦρ Φιλοθέου καὶ ἀποσταλέντες παρὰ τῶν ἁγιορειτῶν εἰς Κωνσταντινούπολιν κατὰ μῆνα Ἰαννουάριον τῆς ιδ´ ἰνδικτιῶνος αὐτοῦ τοῦ Ἀκινδύνου κινήσαντος ἐκείνους διὰ τῶν οἰκείων συγγραμμάτων*).[74] L'opera, in due libri, era dedicata a tre diversi argomenti: la luce della Trasfigurazione sul monte Tabor (Περὶ τοῦ ἐν τῷ Θαβωρίῳ δεσποτικοῦ φωτός), le energie divine (Περὶ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ), le rivelazioni divine (Περὶ θείων ἀποκαλύψεων καὶ ἱεροῦ φωτός). A parte il titolo, Filoteo non menzionava nessun avversario, né fatti precisi, né l'operato del patriarca, ma il primo libro celebrava (e non è un caso) il *Tomo* e il sinodo del 1341, e la memoria dell'imperatore Andronico III Paleologo.

Di lì a poco, all'inizio della primavera 1346, il patriarca Giovanni XIV Caleca presentò all'imperatrice un suo *dossier* (βιβλίον/δέλτος) sulla controversia teologica.[75] Non è chiaro se egli in quell'occasione si mosse di sua iniziativa (come sembrano indicare il *Tomo sinodale* del febbraio 1347 e Filoteo Kokkinos), spinto dal rapido evolversi degli eventi, o su richiesta dell'imperatrice. Questo *dossier* è perduto e se ne conservano soltanto alcuni estratti nel *Tomo sinodale* del 1347.

Ma nel frattempo gli avversari del patriarca non restavano inattivi e, anzi, la polemica aumentava ulteriormente di intensità con la formulazione di

τί ἐστιν ἡ αἵρεσις τοῦ Ἀκινδύνου, καὶ τίνα μὲν ἐλάλησε πρὸς αὐτὸν ὁ πανοσιώτατος κῦρ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, τίνα δὲ ὁ Ἀκίνδυνος. Εἴξας τοίνυν τῇ παρακλήσει τῆς δεσποίνης ὁ θεῖος Δαυίδ, ἔγραψε πρὸς αὐτὴν τὸν ὠφελιμώτατον λόγον τοῦτον, σαφῆ μὲν καὶ εὔληπτον τῇ φράσει, βαθὺν δὲ τὸν νοῦν καὶ τῇ συνέσει», CANDÀL, *Origen ideológico* [vd. n. 72], p. 89 n. 2.

[74] P. JANEVA, *Филотей Кокин / Philotheos Kokkinos, За Таборската светлина / De Domini luce. Editio princeps. Издание на гръцкия текст и превод от средновековен гръцки* (*Bibliotheca christiana*, Series nova, 18), Sofia, 2011, p. 25.

[75] Cfr. Gregorio Palamas, *Refutazione dell'esegesi del Tomo sinodale di Giovanni Caleca*, 20: *PS* II, ll. 23-25; 21: p. 664, ll. 2-3; *Tomo sinodale* del 1347: *PRK* II, nr. 147, ll. 201-203: p. 262, e le citazioni, ll. 245-281: pp. 368-370; Filoteo Kokkinos, *Encomio di Gregorio Palamas*, 78, ll. 9-11: TSAMIS, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἁγιολογικὰ ἔργα* [vd. n. 29], pp. 514-515; DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2261.

nuovi argomenti e la creazione di altri materiali. Pressoché contemporanea alla presentazione del *dossier* da parte del patriarca è infatti la *Refutazione dell'esegesi del Tomo sinodale di Giovanni Caleca* di Gregorio Palamas,[76] con la quale egli rispondeva a un documento patriarcale dell'anno precedente.[77] Caleca è qui ripetutamente definito il «patrono dei barlaamiti e di Acindino» (ὁ τῶν βαρλααμιτῶν προστάτης, ὁ τοῦ Ἀκινδύνου προστάτης καὶ βεβαιωτής),[78] un «secondo Barlaam» (ἄλλος Βαρλαὰμ οὗτος)[79] che annulla il *Tomo* del 1341 (ἀναιρέτην τοῦ τόμου καὶ παραβάτην),[80] e che persiste nel suo operato nonostante i ripetuti, ma vani, interventi dell'imperatrice Anna.[81] Tra le varie argomentazioni, merita di essere sottolineato che anche in questo scritto ritroviamo ribadita con forza l'alterità tra la vera Chiesa, la Chiesa di Cristo, e quella rappresentata dal patriarca. Gregorio si chiede: «Qual è questa chiesa» di cui parla Caleca? «Senz'altro un'altra rispetto a quella che si riunì con il beatissimo imperatore defunto e non solo un'altra, ma anche una che è totalmente opposta e che pensa e mostra il completo contrario. È chiaro che si tratta di quella di Acindino alla quale appartiene il patriarca che scrive questo».[82] Ma quest'opera segnava una tappa ulteriore, quando Palamas affermava, senza giri di parole, che il patriarca doveva essere deposto. Sulla base del *Tomo sinodale* del 1341, così Palamas concludeva il suo scritto, Giovanni Caleca è scomunicato e non può pertanto essere patriarca.[83]

Un'ottima testimonianza sulle voci e i testi che in quel periodo circolavano sul patriarca a Costantinopoli, allo stesso tempo artefici e spie di un clima per lui sempre più sfavorevole, è costituita da un esteso frammento di un'opera di Giuseppe Kalothetos, composta nella primavera 1346.[84] In questo scritto, Giovanni Caleca non è posto sotto accusa soltanto per le questioni teologiche,

[76] *PS* II, pp. 649-670. In merito alla data di composizione dell'opera, MEYENDORFF, *Introduction* [vd. n. 1], p. 375 indicava semplicemente 1346, mentre gli studiosi successivi la collocano all'inizio dell'anno, cfr. CHRESTOU, *PS* II, p. 560; SINKEWICZ, *Gregory Palamas* [vd. n. 46], p. 143; BERNACKIJ, *Григорий Палама* [vd. n. 46], p. 21. La datazione da noi proposta è legata al fatto che l'opera di Gregorio è contemporanea al *dossier* di Caleca.

[77] Cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2260.

[78] Ivi, 19: p. 662, l. 10; 24: p. 666, ll. 16-17; v. anche 1: p. 649, ll. 7-8.

[79] Ivi, 28: p. 669, ll. 21-22; anche 3: p. 651, ll. 18-19.

[80] Ivi, 20: p. 663, l. 3.

[81] Cfr. in particolare il passaggio 21: p. 664, ll. 3-16.

[82] Ivi, 10: p. 656, ll. 7-13 e v. 19: p. 662, ll. 25-29.

[83] «Τούτου τοίνυν οὕτω καὶ τοσαυτάκις παντὸς τοῦ τῶν ὀρθοδόξων πληρώματος ἐκκεκομμένου, λείπεται τῶν ἀδυνάτων εἶναι τελεῖν ἐν τοῖς εὐσεβέσι τὸν μὴ ἀφωρισμένου ἐκ τούτου, τοῦ καταλόγου δ'εἶναι χριστιανῶν ἀληθῶς καὶ τῷ Θεῷ ἡνωμένον κατ'εὐσεβῆ πίστιν, ὅστις ἂν εἴη τούτων ἕνεκεν ἀφωρισμένος ἐκ τούτου», 29: p. 670, ll. 8-13.

[84] 8: TSAMIS, *Ἰωσὴφ τοῦ Καλοθέτου συγγράμματα* [vd. n. 19], pp. 283-301; in merito RIGO, *Autografi, manoscritti e nuove opere di Giuseppe Kalothetos* [vd. n. 58].

per la condanna di Palamas e la promozione di Acindino, ma è attaccato personalmente per i suoi costumi e, più in generale, per la gestione degli affari ecclesiastici. La struttura dell'opera di Kalothetos è costituita dalla refutazione del *Discorso patriarcale* di Giovanni XIV Caleca, ma l'ardore della polemica va ben al di là dell'oggetto specifico. In queste pagine il tono è sempre violentissimo. Il patriarca è chiamato con ironia, se non con disprezzo, il «buon pastore» (cfr. Gv. 10, 11!) (ὁ χρηστὸς ποιμήν, ὁ ποιμὴν ὁ καλός),[85] il «protettore delle nostre anime» (ὁ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν φροντιστής).[86] Bersaglio dell'invettiva, nella quale significativamente sono ricordati in termini elogiativi e a più riprese l'imperatore defunto Andronico III, Anna e il giovane Giovanni V, è appunto il patriarca, i metropoliti da lui consacrati o a lui vicini, evocati a volte con termini non certo neutri: il «pistacchio del Peloponneso» (τοῦ ἐπιβεβηκότος τῆς Πέλοπος πίστακος),[87] ovvero Giacomo Koukounares metropolita di Monembasia, l'«armeno» (ἐξ Ἀρμενίων) Ignazio patriarca d'Antiochia.[88] L'improvvisa scomparsa del cipriota Giacinto, acceso sostenitore di Acindino, che era stato nominato l'anno precedente metropolita di Tessalonica, è qui vista come un segno eloquente della giustizia e della punizione di Dio (ἡ θεία δίκη παραπόδας αὐτῷ τὴν δίκην ἐπήνεγκεν).[89] Secondo Kalothetos, Giovanni Caleca, che ha condannato e scomunicato Palamas e i suoi, è in realtà scomunicato, sulla base del *Tomo sinodale* del 1341.[90] In questo vero e proprio *pamphlet*, egli presentava in termini ancora più radicali l'alterità tra la vera Chiesa e quella rappresentata dal patriarca. Gli argomenti utilizzati non sono soltanto quelli in qualche modo legati alla controversia teologica, ma riguardano anche (e forse in misura maggiore) la condotta di Caleca. Ricordiamo qui alcuni passaggi, meritevoli di considerazione anche per il seguito della nostra analisi.

> Dice dunque questo buon pastore (cfr. Gv. 10, 11) che la Chiesa ci ha rigettati da sé perché non abbiamo voluto presentare una confessione di fede scritta.[91] Ma quale chiesa, dice, ci ha rigettati? Quella degli Apostoli? Noi siamo totalmente concordi con questa e suoi seguaci e abbiamo scelto di sopportare per lei

[85] ll. 98: ivi, p. 287, 310-311: p. 294, 395: p. 297, 429: p. 299, 441-442: p. 300 (τὸν καλὸν ποιμένα τῶν γενναίων ψευσμάτων).

[86] ll. 388, 395-396 (ὁ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν φροντιστής): p. 297, 426-427 (τῷ προέδρῳ καὶ φροντιστῇ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν): p. 299.

[87] ll. 419-420: ivi, p. 298.

[88] l. 418: ivi.

[89] ll. 394-395: ivi, p. 297.

[90] «Οὐχὶ τὰ αὐτὰ ἐκείνῳ [Barlaam] πάντα φρονεῖ καὶ ὁ Γλαυκοφάνης [Acindino] καὶ ἡ μετριότης τοῦ πατριάρχου; (...) Ἀποκήρυκτοι ἐκεῖνοι; Ἐξ ἀνάγκης καὶ ἡ μετριότης τοῦ πατριάρχου», ll. 375-380: ivi, p. 297.

[91] Rimando al *Discorso patriarcale* di Giovanni Caleca: *PG* 150, coll. 892D-893A. Riguardo la confessione di fede v. quanto aveva scritto Giuseppe Kalothetos qualche riga prima, ll. 284-288: p. 293.

ogni sofferenza e di affrontare valorosamente ogni pena e fatica (...). Così non dice che è questa ad averci rigettato – come sarebbe possibile? –, ma quella chiesa apparsa di recente (νεοφανῆ ἐκκλησίαν) e i nuovi dogmi, che egli ha creato assieme ai ragazzini della compagnia di Trasimaco [Barlaam] e di Glaucofane [Acindino]. Coloro che mangiano alla tavola di Gezabele (cfr. 3 Re 18, 19)[92] non hanno nessuna considerazione per le parole, le leggi, i Profeti, gli Apostoli ecc. Ma quando mai sarai tu la Chiesa dei fedeli? Per le parole? Per i modi? Per le azioni? Per i sani dogmi? Dal momento che sei diventato il laboratorio di ogni menzogna, di ogni calunnia, di qualsiasi tipo di malvagità, di ogni pensiero sedizioso, di ogni ingiustizia, avidità, sacrilegio, rapina, commercio, poi – oh che audacia! – ordini anche te stesso chiesa, senza sapere che anche Nestorio e Macedonio avrebbero forse potuto sostenere quello che tu stesso sostieni. Sedevano infatti anche loro sul tuo stesso trono. Ma quando mai sarai tu la Chiesa? Per il corrompere? Per il ricavare denaro dai giudizi? Per il non distinguere tra il sacro e il profano? Per il concedere il santo a ogni profano e impuro? Per il convincere gli uomini a saziarsi del sangue di quelli della stessa stirpe? Per il riempire la Chiesa di ogni eresia – giungo allo stesso culmine dei mali – o perché ricavi denaro dalla pietà tua, dei tuoi vescovi e dei tuoi seguaci, che boriosamente definisci chiesa? Questa è la tua chiesa, che poco fa si è staccata dalla nostra (Τοιαύτη μὲν ἡ κατὰ σὲ ἐκκλησία, ἣν πρῴην ὀλίγου ἀποστατήσας τῆς ἡμετέρας) La nostra Chiesa è invece celeste, casta, pura, pacifica, estranea a qualsivoglia malizia e cattiveria, libera da ogni malvagità, non contaminata da nessun sudiciume e macchia, e venera i sani, incontaminati e puri dogmi degli uomini teofori. Capo della Chiesa è il nostro Signore, membra e parti di questa chiesa l'insieme e la schiera dei fedeli.[93]

La parte finale del *pamphlet* è un durissimo attacco personale al patriarca, che in primo luogo è accusato per il governo degli affari ecclesiastici.

Il buon pastore (cfr. Gv. 10, 11), l'amministratore delle nostre anime ci ha banditi non perché siamo stati condannati per furto, sacrilegio, adulterio, fornicazione, assassinio, menzogna, calunnia, spergiuro, ma perché non siamo stati condannati. Ci ha banditi ed esclusi dalla chiesa, come fece un tempo il sinedrio di Anna e Caifa con i santi Apostoli, non perché siamo stati condannati per sedizione o disordine, per scasso o violazione di tombe, ma perché non siamo stati condannati. Di ciò sono testimoni gli stessi fatti e coloro che sono dotati di senno: <siamo stati condannati> perché non eravamo d'accordo con l'esercizio della sua tirannide e con il suo pensiero sedizioso.[94]

Kalothetos nelle ultime righe del frammento, che poi bruscamente s'interrompe, iniziava a trattare dei comportamenti e dei costumi di Caleca. Così leggiamo: «Tutta la sua vita è un luogo di esercizio (ἀσκητήριον γὰρ ἅπας

[92] Gezabele, ovvero Irene-Eulogia Choumnaina; in merito a quest'associazione v. l'analisi di A. STOLFI, *La Biografia di Irene-Eulogia Cumnena Paleologhina (1291–1355): un riesame*, in *Cristianesimo nella storia*, 20 (1999), pp. 30-34.

[93] ll. 310-345: TSAMIS, *Ἰωσὴφ τοῦ Καλοθέτου συγγράμματα* [vd. n. 19], pp. 294-296.

[94] ll. 395-404: ivi, pp. 297-298.

ὁ βίος αὐτοῦ) di cotanta falsità, di cotanta pratica della calunnia e di compimento di cose a queste simili».[95]

Un *pamphlet* come quello di Kalothetos segnava evidentemente un'ulteriore tappa nella deligittimizzazione del patriarca, effettuata sulla base di elementi che andavano ben al di là delle questioni strettamente teologiche e dottrinarie. Le pesanti accuse di corruzione, di simonia, di mendacio presenti in queste pagine erano evidentemente da lui riprese e amplificate (Palamas si era limitato soltanto ad accennare alle "voci" circa i costumi del patriarca...),[96] con l'evidente desiderio di raggiungere e coinvolgere un pubblico che con ogni probabilità era più sensibile a questi temi che alla questione dell'essenza e delle energie divine o all'interpretazione del *Tomo sinodale* del 1341. In questo modo due diversi tipi di capi d'accusa si saldavano nei confronti di Caleca. Restava soltanto da formularli in un modo più ufficiale e più autorevole.

In questo clima, oramai del tutto avverso al patriarca, due eventi pressoché simultanei scossero gli animi degli abitanti di Costantinopoli. La notte del 19 maggio 1346 crollò la cupola di Santa Sofia,[97] che era stata danneggiata dai terremoti del 1343 e 1344.[98] L'avvenimento fu considerato da molti un segno sinistro: così Alessio Macrembolite[99] nella sua monodia consacrata a questa sciagura vi vedeva una chiara manifestazione dell'ira divina e dell'approssimarsi della fine di tempi. Macrembolite ricordava alcune realtà del presente che potevano fornire questa chiave di lettura. Dopo aver accennato al gran numero di spergiuri e di scomuniche che causavano la rovina delle anime (οὐ καὶ τὰς ψυχὰς πρὸ τῶν σωμάτων τῷ πλήθει τῶν ἐπιορκιῶν καὶ τῶν ἀφορισμῶν ἀπωλέσαμεν;), riferendosi verosimilmente ai provvedimenti del patriarca dal novembre 1344 in poi, aggiungeva: «per sconsideratezza abbiamo abbandonato Dio e abbiamo posto spesso le nostre speranza di salvezza in quello che ci divora senza pietà ogni giorno

[95] ll. 443-445: ivi, pp. 300-301.

[96] V. anche quanto scriverà Gregorio Acindino a Ieroteo (primavera 1347; per la data cfr. CONSTANTINIDES HERO, *Letters of Gregory Akindynos* [vd. n. 30], p. XXXII n. 135) circa le calunnie nei confronti del patriarca: «Συκοφαντίαι περὶ τὸν βίον ἀκούονται, διαβολαὶ παντοῖαι (...). Οὐ γὰρ ὁρᾷς ἃ περὶ τούτου οἱ πολέμιοι τῆς εὐσεβείας παρανόμως ἐξύβρισαν»: K. G. PITSAKIS, *Γρηγορίου Ἀκινδύνου ἀνέκδοτη πραγματεία περὶ (Κωνσταντίνου;) Ἀρμενοπούλου*, in *Ἐπετηρὶς Κέντρου Ἐρεύνης Ἱστορίας Ἑλληνικοῦ Δικαίου*, 19 (1972), p. 202.

[97] V. innanzitutto *Chronica breviora*, 7. 10, 8. 45a, 9. 13: P. SCHREINER, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, I, Wien 1975 (*CFHB*, XII/1), pp. 65, 84, 93; al riguardo M. FANELLI, *The "belated collapse" of Hagia Sophia on May 19, 1346: Re-examining the damages, the timing of the restoration and the raising and use of funds* (forthcoming).

[98] In merito cfr. E. GUIDOBONI – A. COMASTRI, *Catalogue of the earthquakes and tsunamis in the Mediterranean area from 11th to the 15th Century*, Roma, 2005, pp. 387-393, 396-399.

[99] Sul quale cfr. in primo luogo *PLP* 16352; CH. N. POLATOF, *Ἀλέξιος Μακρεμβολίτης. Ὁ βίος καὶ τὸ ἔργον*, Athina, 1989 (diss.).

e nel suo miserabile patrono» (καὶ Θεὸν καταλιπόντες ἐξ ἀβουλίας τῷ κατεσθίοντι ἡμᾶς ἀφειδῶς ὁσημέραι καὶ τῷ τούτου δυστηνῷ προστάτη τὰς ἐλπίδας πολλάκις τῆς σωτηρίας ἐθέμεθα).[100] In modo allusivo, Alessio Macrembolite, personaggio che non può certo essere definito un vero e proprio palamita,[101] evocava qui il "cannibale", Gregorio Acindino, e il suo protettore, il patriarca Giovanni Caleca.[102] Queste righe della monodia non sono le uniche a stabilire un rapporto tra il crollo della Grande Chiesa e la politica ecclesiastica. Così, la notizia di una cronaca breve vede nelle scomuniche emesse dal patriarca la causa del terremoto dell'ottobre 1343.[103] Di contro Niceforo Gregoras imputerà al Palamismo il crollo di Santa Sofia.[104]

Soltanto un paio di giorni dopo, un altro evento, che ebbe ripercussioni considerevoli, era destinato a segnare una tappa decisiva nell'evolversi della situazione. Il 21 maggio Giovanni Cantacuzeno era incoronato imperatore ad Adrianopoli e, in contemporanea, un sinodo presieduto dal patriarca di Gerusalemme Lazzaro e composto da un numero imprecisato di metropoliti e di vescovi (ὅ τε ἁγιώτατος πατριάρχης Ἱεροσολύμων καὶ οἱ κατὰ τὰς οἰκείας ἐκκλησίας εὑρισκόμενοι ἱερώτατοι μητροπολῖταί τε καὶ ἐπίσκοποι συνεληλυθότες καὶ σύνοδον ἱερὰν συγκροτήσαντες) scomunicarono e deposero il patriarca Giovanni Caleca per le sue azioni illecite e dannose (διὰ τὰς ἄλλας αὐτοῦ ἀθέσμους καὶ κοινοβλαβεῖς πράξεις) e per la sua comunione con Acindino.[105] La misura da tanti desiderata e

[100] St. I. KOUROUSIS, *Αἱ ἀντιλήψεις περὶ τῶν ἐσχάτων τοῦ κόσμου καὶ ἡ κατὰ τὸ ἔτος 1346 πτῶσις τοῦ τρούλλου τῆς Ἁγίας Σοφίας*, *EEBS*, 37 (1969-1970), p. 237 (ll. 39-44).

[101] Come mostra la lettura della sua opera ancora inedita *Ὅτι ὁ τὰς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας μὴ πιστεύων ὡς δεῖ, οὐδὲν τοῦτον ὁμολογεῖ, καὶ ὅτι κἂν τοῖς αὐτοῦ ποιήμασιν ὁ Θεὸς καθορᾶται τοῖς νοῦν ἔχουσιν· ὅθεν οὐδ'ἡ τούτων κατάληψις εὔληπτος, καὶ ὅτι οὐδὲν τῶν ὄντων τὴν αὐτοῦ διαδιδράσκει κυβέρνησιν*, Jerusalem Patriarch. Sabas 417, ff. 113ᵛ-125ʳ. Su quest'opera v. le brevi osservazioni di I. ŠEVČENKO, *Alexios Makrembolites and his* "Dialogue between the rich and the poor", in *ZRVI*, 6 (1960), pp. 192-193.

[102] ŠEVČENKO, *Alexios Makrembolites* [vd. n. 101], p. 192, seguito da KOUROUSIS, *Αἱ ἀντιλήψεις* [vd. n. 100], p. 232, identificava il "cannibal" con Alessio Apocauco. Quest'identificazione è impossibile perché Apocauco era già morto l'anno precedente, cfr. *PLP* 16352.

[103] «Ὀκτωβρίῳ ιη΄, ἰνδικτιῶνος ια΄, τοῦ ͵ζωνα΄ ἔτους, ζάλης οὔσης πολλῆς καὶ ἀφορισμῶν πολλῶν τεθέντων παρὰ τοῦ πατριάρχου κυροῦ Ἰωάννου, ἐγένετο σεισμὸς μέγας (...)»: *Chronica breviora*, 8. 39: SCHREINER, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, I [vd. n. 97], p. 83

[104] *Historia byzantina*, XV, 1: Bonn II, p. 749; in questo senso scriverà anche Gregorio Acindino nel suo biglietto di commiato, *Venezia Biblioteca Nazionale Marciana* gr. Z 155 (610), f. 32ᵛ.

[105] *Tomo sinodale* del febbraio 1347: *PRK* II, nr. 147, ll. 206-212 (pp. 362-364), che è la prima fonte, parla di un καθαιρετικὸς τόμος (e poi di scomunica: «καθαιρέσει τελείᾳ καθυποβάλλουσιν»). Giovanni Cantacuzeno vi ritorna a diverse riprese: nel *prostagma* degli inizi di marzo 1347: RIGO, *Il* prostagma [vd. n. 4], ll. 38-41 (p. 729) (πάσης ἱερωσύνης τοῦτον ἀπογυμνώσαντες), nelle *Historiarum* lib. III, 92: Bonn, II, pp. 564-565. Cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2262.

auspicata, e da altri temuta, era stata alla fine presa e il patriarca Giovanni Caleca era stato deposto. Ma ciò era avvenuto su iniziativa degli ecclesiastici che stavano con Cantacuzeno e non nella capitale. Dopo tutto la guerra civile non era ancora conclusa e a Costantinopoli una soluzione non sembrava ancora prossima dal momento che la legittimità di Cantacuzeno era dubbia se non nulla. A molti sembrava perciò necessario che una misura simile contro il patriarca fosse presa nella capitale e su iniziativa, o almeno con il favore, dell'imperatrice Anna. Di qui l'urgenza che ella prendesse di nuovo l'iniziativa. I mesi estivi trascorsero in tali incertezze, ma in settembre un gruppo di metropoliti si appellò direttamente ad Anna chiedendole in modo esplicito la deposizione di Giovanni Caleca.

II. Il Rapporto dei metropoliti ad Anna Paleologa del settembre 1346

Il documento del settembre 1346 ci presenta tre attori: i primi due, l'imperatrice Anna e il patriarca Giovanni Caleca, come abbiamo visto nell'analisi precedente, erano oramai in rotta di collisione da circa un anno. Ma con il *Rapporto* assistiamo alla comparsa di un terzo attore, sino qui, almeno in apparenza, muto, l'episcopato: un gruppo di metropoliti si appellava ad Anna contro il patriarca. Il fatto che essi si rivolgessero all'imperatrice era del tutto logico, in linea di principio, ma soprattutto alla luce delle vicende degli ultimi mesi. Procediamo all'analisi del documento.

Il contenuto

Il documento ha la forma ben conosciuta del rapporto/denuncia, ma anche richiesta (ἀναφορά),[106] rivolta a un'autorità (in questo caso all'imperatrice).

[106] Da quanto ci risulta uno studio specifico sull'ἀναφορά non esiste, cfr. pertanto F. Dölger – J. Karyannopoulos, *Byzantinische Urkundenlehre. Erster Abschnitt. Die Kaiserurkunden*, München, 1968 (*Byzantinisches Handbuch*, III/1/1), pp. 82-84; J. Darrouzès, *Le registre synodal du patriarcat byzantin au* xiv*e* *siècle. Étude paléographique et diplomatique*, Paris, 1971 (*Archives de l'Orient Chrétien*, 12), p. 236; cfr. anche le osservazioni di M.-H. Blanchet – T. Ganchou, *Les fréquentations byzantines de Lodisio de Tabriz, dominicain de Péra († 1435): Géôrgios Scholarios, Iôannès Chrysolôras et Théôdoros Kalékas*, in *Byz*, 75 (2005), p. 95 n. 63. Utile la consultazione degli indici, J. Darrouzès, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I/7, Paris, 1991, p. 167 s. v.; C. Cupane – E. Schiffer – E. Kislinger, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. Teil* i-ii. *Indices zu den Urkunden aus den Jahren 1315-1350*, Wien, 1996 (*CFHB*, XIX/2), p. 83 s. v.

Nelle prime righe (ll. 2-11) i metropoliti si rivolgono ad Anna, ricordando la loro condizione di reclusi nei monasteri (οἱ καθεζόμενοι ἐν τοῖς κελλίοις ἡμῶν ἀποκεκλεισμένοι, ll. 3-4) dove ciascuno di essi abitava durante la sua permanenza a Costantinopoli. Con termini simili scriveva Giovanni Cantacuzeno nel *prostagma* dei primi giorni del marzo 1347 (οἱ ἐν τοῖς ἰδίοις κελλίοις σχολάζοντες ἱερώτατοι μητροπολῖται).[107] Crediamo che la residenza obbligata dei metropoliti fosse una conseguenza della loro opposizione al patriarca, dovuta a ragioni diverse. Sappiamo per certo che in alcuni casi era legata alle decisioni prese dal patriarcato in merito alle singole metropoli. In altri, possiamo ipotizzare che la simpatia per Cantacuzeno fosse all'origine della misura. Lo stesso Giovanni VI, nelle sue *Storie*, quando narrava gli avvenimenti della primavera 1347 e l'elezione di Isidoro a patriarca, ricordava che allora alcuni tra i più distinti e colti tra i metropoliti (πολλοὶ γὰρ καὶ τῶν λογιωτέρων καὶ μάλιστα ἀξίων λόγου) aspiravano al trono patriarcale quale ricompensa, perché, essendo stati favorevoli a Cantacuzeno durante la guerra civile, «gli uni erano stati rinchiusi nelle loro case, gli altri nelle prigioni, e altri ancora avevano sofferto in altri modi» (οἱ μὲν ἐν ταῖς οἰκίαις καθειρχθέντες, ἕτεροι δὲ ἐν δεσμωτηρίοις, καὶ ἄλλοι ἑτέροις τρόποις κακωθέντες).[108] Con ogni probabilità, Cantacuzeno si riferiva qui a qualcuno dei sette firmatari del *Rapporto*, e forse proprio a Matteo di Efeso, al quale in un'altra opera attribuiva il sogno e il desiderio di diventare patriarca.[109]

La denuncia dei metropoliti è articolata in due parti: nella prima (ll. 11-34) il patriarca Giovanni Caleca è messo sotto accusa per la sua gestione e conduzione delle faccende ecclesiastiche, mentre nella seconda (ll. 34-57) è accusato per questioni teologiche, il *Tomo sinodale* del 1341 e altre faccende connesse con la disputa palamitica.

La prima parte della denuncia è introdotta da alcune parole che fanno capire come i metropoliti avessero presentato in precedenza rapporti analoghi contro il patriarca (ὑπομιμνήσκομεν ἤδη καὶ ἀναφέρομεν, l. 11) e che qui si limitassero a riproporre accuse già formulate in precedenza. Giovanni Caleca è qui presentato come un «mercenario», che, al posto del «buon pastore», si aggira nella Chiesa di Dio, sulla base della pericope evangelica Gv. 10, 11-12, già utilizzata in precedenza con letture contrapposte da Gregorio Acindino e Giuseppe Kalothetos. La condotta del patriarca, all'insegna del mendacio, dello spergiuro, della simonia e della

[107] RIGO, *Il* prostagma [vd. n. 4], p. 729.
[108] *Historiarum* lib. IV, 3: Bonn, III, p. 25.
[109] Cfr. più in basso p. 310.

cupidità, è dipinta con colori simili a quelli che aveva utilizzato qualche mese prima Giuseppe Kalothetos nel suo *pamphlet* contro Caleca.[110]

> L'attuale patriarca, in preda alla funesta e irrazionale passione dell'avidità, si aggira come un mercenario (cfr. Gv. 10, 12) nella Chiesa di Dio, ammassando argento e oro per i suoi figli e le sue figlie contro le leggi dei santi e i sacri canoni della santa Chiesa di Cristo. Egli vende senza scrupolo le chiese prive di pastore, vende i posti di esarca, commercia le cariche di igumeno, avanzando in una via volta al peggio e amministra la giustizia e giudica perversamente le questioni ecclesiastiche e civili che si presentano, in modo che di solito ci sono due atti contradditori per la stessa faccenda. Oh, che temerarietà! Da ultimo anche circa la pietà ha compiuto azioni eclatanti. Sulle sacre reliquie che cosa si deve dire? Ha preso infatti impunemente molte suppellettili sacre con mano e animo temerari per proprio, ahimè, guadagno e le ha distrutte e vendute. Oltre a tutto questo, per estremo amore della gloria, ha anche abbandonato la Chiesa di Cristo e ha volgarmente fissato la sua stabile residenza nel palazzo imperiale. Il grandissimo tempio di Dio, abbandonato senza cure e trascurato, è diventato una rovina miserevole. Quale lingua potrà mai raccontare le falsità, gli altri suoi inganni e ipocrisie delle quali dà prova con chi gli parla ogni giorno? La sua bocca non conosce verità e con lui è corrotta la somma dignità vescovile.

Come si può vedere, ritroviamo qui le stesse accuse riprese da Kalothetos, con la sola aggiunta del nepotismo (a favore dei figli e delle figlie), del commercio delle reliquie e della negligenza nei confronti di Santa Sofia, gravemente danneggiata in seguito ai terremoti. Ma il *Rapporto* non si limita a censurare la condotta del patriarca. L'elittico, ma chiaro, rimando ai «santi e i sacri canoni della santa Chiesa di Cristo» (ll. 15-16) infranti significa allo stesso tempo la condanna alla scomunica e alla deposizione del patriarca, prevista per la simonia dagli stessi canoni.

A questa prima parte, che riprendeva denunce già fatte in precedenza, segue una seconda che riguarda, secondo i firmatari, questioni emerse di recente (νῦν ... εἰς βάθος κακῶν ἐμπεσών, ll. 34-35). Qui le questioni toccate riguardano direttamente le controversie teologiche e in primo luogo il *Tomo sinodale* del 1341, «abolito» (καταλύων), secondo i metropoliti, dal patriarca (ll. 52-53).[111] Essi, riecheggiando chiaramente quanto aveva scritto Gregorio Palamas tra la fine del 1345 e il 1346, evocavano l'imperatore defunto Andronico III (ll. 40-41), «che era apertamente d'accordo con i monaci» (l. 57), la dottrina dell' essenza e delle energie divine (ll. 44-45, 48-49) e della luce taborica (ll. 49-50). Queste righe, consacrate alle questioni più specificatamente

[110] Come aveva già ben colto R. DEVREESSE, *Codices Vaticani Graeci*. Tomus III, *Codices 604-866*, Città del Vaticano, 1950, p. 187, dal quale evidentemente TSAMIS, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου Συγγράμματα* [vd. n. 19], p. 295 n. 4.

[111] V. per questo punto dell'analisi le note alla traduzione del *Rapporto dei metropoliti*, più in basso, p. 337, n. 6.

dottrinarie, costituivano con ogni probabilità una risposta al *dossier* presentato dal patriarca Giovanni Caleca nella primavera 1346.[112] I metropoliti però mettevano sotto accusa il patriarca perché «ordina sacerdoti e vescovi quelli che pensano, scrivono e annunciano siffatte empietà, mentre perseguita e bandisce coloro che si oppongono, aggiungendo anche quanti la pensano come loro» (ll. 53-55). Il rimando agli avvenimenti della fine 1344 – inizio del 1345 è evidente: ordinazione di Gregorio Acindino, nomina di nuovi vescovi, condanna di Gregorio Palamas e dei suoi seguaci. Sulla base di tutto questo e alla luce del *Tomo sinodale* del 1341, i metropoliti, che riprendevano un argomento già avanzato qualche mese prima da Gregorio Palamas e Giuseppe Kalothetos, ritenevano il patriarca «manifestamente colpevole» per il consenso con «coloro che sostengono le dottrine di Barlaam» e già di fatto condannato (ll. 63-65). Perciò egli doveva essere escluso e cacciato dalla Chiesa (ll. 66-67). In caso di sue obiezioni, aggiungevano i metropoliti, andava condotto in giudizio (ll. 67-68). L'inizio della sezione conclusiva fornisce degli spunti di un certo interesse: «Preghiamo dunque e di nuovo preghiamo che il Cristianesimo non sia ancora di più messo in pericolo, perché molti cristiani a causa sua muoiono privi della comunione agli immacolati misteri di Cristo e altri nemmeno entrano in chiesa. Molti sacerdoti hanno completamente cessato di celebrare la liturgia» (ll. 69-72). Queste parole rimandano evidentemente alla situazione venutasi a creare dopo le condanne di Giovanni Caleca del novembre 1344, che avevano escluso dalla Chiesa Gregorio Palamas e i suoi seguaci. Nessun'altra fonte del periodo, da quanto ci risulta, tocca con toni così realistici la situazione che si era venuta a creare a seguito delle decisioni del patriarca.

I metropoliti si rivolgevano quindi all'imperatrice Anna, chiedendole per tutte le ragioni sopra elencate la deposizione del patriarca Giovanni Caleca. L'analisi del contenuto del *Rapporto* ha mostrato come in questo documento siano riuniti due diversi generi d'accusa, da un lato quello legato alla gestione e al governo degli affari ecclesiastici da parte del patriarca, dall'altro quello connesso alle controversie teologiche, in qualche misura riguardante oramai i rapporti tra Caleca e l'imperatrice. Una valutazione effettiva ed equilibrata del documento è possibile però soltanto dopo una presentazione dei metropoliti che lo sottoscrissero.

I firmatari

Qualsiasi studio sui firmatari del *Rapporto dei metropoliti* all'imperatrice Anna deve iniziare da una prima considerazione circa il numero delle

[112] Cfr. più in alto, p. 298.

sottoscrizioni. Da una parte **J** presenta sette nomi nella lista di presenza (ll. 4-5) e nelle firme (ll. 77-83), mentre dall'altra **VAMFCD** soltanto sei, omettendo quella di Giuseppe di Ganos.[113] **J** è la copia privata del *Rapporto* eseguita da Macario Chrysokephalos nel marzo 1347, mentre gli altri manoscritti sono copie più tarde, alcune delle quali (**VAD**) dipendono da una copia autenticata dallo stesso Macario Chrysokephalos.[114] Una testimonianza esterna, risalente al 1347, mostra inequivocabilmente che originariamente sette metropoliti avevano firmato il *Rapporto*, e che solo in un secondo momento le sette firme si ridussero a sei. Ma procediamo con ordine. Il *Tomo sinodale* del 1347 (fine febbraio) cita il *Rapporto* e elenca i sei che lo hanno sottoscritto: i metropoliti di Efeso, di Cizico, di Alania, di Christoupolis, di Apros e <il vescovo> di Lopadion (ὁ Ἐφέσου, ὁ Κυζίκου, ὁ Ἀλανίας, ὁ Χριστουπόλεως, ὁ Ἄπρω, ὁ Λοπαδίου).[115] Di contro il *Tomo di condanna di Matteo di Efeso* (fine agosto del 1347) menziona tra i firmatari anche il metropolita di Ganos (Giuseppe) (καὶ ταῦτα διὰ γραφῶν καὶ ὑπογραφῶν οἰκείων αὐτοῦ τε τοῦ Ἐφέσου, τοῦ Γάνου καὶ τοῦ Ἄπρω τούτου χάριν καθαιρέσεως ἄξιον ἀποφηναμένων εἶναι τὸν χρηματίσαντα πατριάρχην),[116] la cui firma compare soltanto in **J**. Sulla base di quest'ultima testimonianza, riteniamo che nel settembre 1346 sette metropoliti sottoscrissero la denuncia del patriarca indirizzata all'imperatrice Anna. In un secondo momento (non sappiamo se prima o dopo l'entrata di Cantacuzeno in Costantinopoli e gli altri eventi del febbraio 1347), Giuseppe di Ganos ritrattò la sua firma. Questa ci sembra l'unica soluzione plausibile. La cancellazione della firma da parte dei suoi avversari palamiti ci sembra di contro inverosimile, perché anzi essi avrebbero avuto tutto l'interesse (come fecero nel caso di Matteo di Efeso) di rinfacciargli la sottoscrizione di un documento di pesante censura nei confronti di Giovanni Caleca.

Chiarito ciò, passiamo a una breve presentazione delle notizie utili in nostro possesso sui firmatari del *Rapporto dei metropoliti*.

1. Matteo metropolita di Efeso (*PLP* 3309). Si tratta di un personaggio ben noto, sul quale esiste un'estesa bibliografia. Ci soffermeremo qui

[113] Ricordiamo qui quanto scriveva Padre J. Darrouzès in merito a una nota di Ms. Louis Petit: «Il doit exister un manuscrit, collationé avec le sigle **V** par L. Petit sur son exemplaire de Migne, où le nom de Joseph de Ganos s'ajoute au nombre des évêques; c'est une curiosité, non une leçon authentique» (Darrouzès, *Regestes*, nr. 2263 Texte); e ancora: «D'après une note de L. Petit un manuscrit aurait retenu ὁ Γάνου ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης, parmi les métropolites du groupe de septembre 1346 (...); ce manuscrit n'a pas été repéré» (ivi, nr. 2289 Critique 1). È evidente che il manoscritto **V** di L. Petit è il nostro **J**.

[114] Cfr. più in basso, pp. 328-329, 332.

[115] *PRK* II, nr. 147, ll. 213-214 (p. 364).

[116] Uspenskij, *История Афона*, III. 2 [vd. n. 9], p. 732, ll. 14-17.

esclusivamente sulle vicende biografiche connesse alla redazione del *Rapporto* indirizzato ad Anna Paleologa, al suo dissidio con il patriarca Giovanni XIV Caleca e al suo ruolo nelle controversie teologiche. Matteo, metropolita nel 1329, dieci anni dopo (estate 1339) giunse a Efeso. Il periodo immediatamente successivo lo vide protagonista dell'*affaire* riguardante la sede di Pyrgion, che conosciamo da alcuni documenti sinodali, anche di diversi decenni più tardi, e che fu all'origine della sua rottura con Giovanni Caleca. Un atto del patriarca Filoteo Kokkinos del gennaio 1368[117] tracciava una storia di Pyrgion e ricordava che poco tempo prima un metropolita di Efeso aveva reclamato Pyrgion come vescovado proprio e con il permesso del sinodo vi aveva ordinato un vescovo. Ma questa situazione era durata poco tempo e Pyrgion era ritornata metropoli.[118] La concessione di Pyrgion al metropolita di Efeso può essere fatta risalire approssimativamente al 1339, allorché Matteo ritornò a Efeso.[119] Ma già nell'agosto 1342 un atto del patriarca Giovanni XIV Caleca e del sinodo[120] confermava il rango di metropoli a Pyrgion che era stato riaffermato da un *prostagma* di Giovanni V Paleologo di poco precedente,[121] mentre ricordava incidentalmente che poco tempo prima il metropolita di Efeso aveva ordinato un vescovo per Pyrgion. La questione non terminò così, dal momento che un altro atto sinodale dell'aprile 1343[122] riconosceva l'innocenza del vescovo di Pyrgion, accusato dal metropolita di Efeso, e affermava che il vescovo era degno di essere metropolita di Pyrgion. Dobbiamo sottolineare qui, tra l'altro, che la decisione sinodale che dava torto a Matteo era stata emessa in assenza dell'interessato, che evidentemente si trovava ancora a Efeso. Un atto del patriarca Filoteo Kokkinos di un ventennio dopo (febbraio 1365)[123] riassumeva in questo modo la vicenda: all'origine il vescovo di Pyrgion era sottomesso a Efeso e non ha ottenuto la promozione al rango di metropoli se non grazie alle manovre del suo vescovo all'epoca della guerra civile. Comunque siano andate le cose, Matteo, assente da Costantinopoli nell'aprile 1343, vi arrivò poco tempo dopo, evidentemente per perorare la propria causa. Ci sembra chiaro che l'*affaire* di Pyrgion e la decisione del sinodo e del patriarca avevano posto il metropolita di Efeso in rotta di collisione con Giovanni Caleca. Non è perciò un caso che la prima menzione

[117] *MM* I, nr. 238, pp. 497-500; cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2538.

[118] «ὀλίγῳ δὲ πρότερον μητροπολίτου τινὸς τῆς Ἐφέσου ταύτην ὡς ἰδίαν ἐπισκοπὴν ἀνακαλεσαμένου καὶ λαβόντος παρὰ τῆς θείας καὶ ἱερᾶς συνόδου, χειροτονεῖται ἐπίσκοπος ἐν αὐτῇ. Οὐκ ἐπὶ πολὺ δὲ διετέλεσεν οὕτως, ἀλλὰ καὶ αὖθις μητρόπολις ὡς τὸ πρότερον γίνεται», ivi, p. 497, ll. 24-28.

[119] Cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2235 Critique.

[120] *PRK* II, nr. 138, pp. 298-302.

[121] DÖLGER nr. 2878.

[122] *PRK* II, nr. 144, pp. 318-324.

[123] *MM* I, nr. 204; cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2481.

della presenza di Matteo nella capitale sia fatta da Gregorio Palamas in una lettera al metropolita Daniele di Ainos di qualche mese più tarda (fine 1343/ inizi 1344). Gregorio ricordava, quali oppositori di Gregorio Acindino e suoi simpatizzanti, i metropoliti di Efeso, di Cizico e di Dyrrachion (Οὐχ ὁ Ἐφέσου τε καὶ ὁ Κυζίκου καὶ μετ'αὐτοὺς ὁ Δυρραχίου τῶν θείων ἐπιγνώμων;).[124] Ci sembra significativo l'accostamento di questi tre nomi. Matteo di Efeso e Atanasio di Cizico saranno poi i primi firmatari della denuncia del patriarca ad Anna Paleologa nel settembre 1346, mentre Gregorio di Dyrrachion (*PLP* 91728), con il quale Matteo era in relazione da tempo (come sappiamo dalle sue lettere), aveva firmato il *Tomo* nell'agosto 1341 e aveva poi partecipato ai lavori del sinodo, come ci dicono gli atti conservati nel registro, sino all'aprile 1343 (proprio in occasione della decisione in merito a Pyrgion-Efeso). Da quel momento in poi Gregorio non è più attestato e si può pensare che egli (forse per i suoi antichi legami con Matteo, nel frattempo arrivato a Costantinopoli) fosse entrato in dissidenza. Su Matteo non abbiamo nessuna notizia dalla fine del 1343 al momento della redazione del *Rapporto* (settembre 1346), ma da quest'ultimo documento sappiamo che in quel periodo egli si trovava, quale oppositore del patriarca, rinchiuso in un monastero di Costantinopoli. Tra il 1345 e il 1346, egli sembra entrare in relazione con i sostenitori di Palamas, e in specie Giuseppe Kalothetos, come testimonia un manoscritto a lui appartenuto e anche, indirettamente, lo stesso testo della denuncia del patriarca indirizzata all'imperatrice Anna.[125] Matteo deve aver visto con favore l'entrata di Giovanni Cantacuzeno a Costantinopoli (2-3 febbraio 1347), non solo per motivazioni d'ordine politico,[126] ma anche religioso ed ecclesiastico. Egli così scrive la *Εὐχὴ πρὸς βασιλέα πρὸ ἀρχιερέως*, *Wien österreichische Nationalbibliothek theol. gr.* 174, f. 57[rv], nella quale utilizza termini molto significativi (... στηριγμὸν εὐσεβείας, δογμάτων ἀσφάλειαν...).[127] Il fatto che Matteo non abbia sottoscritto il *Tomo sinodale* alla fine del mese di febbraio 1347, né dopo, significa una sua dissidenza che si tramuta in opposizione aperta, in particolare dopo l'elezione di Isidoro al patriarcato (maggio 1347). Anni dopo, Cantacuzeno spiegherà il suo mutato atteggiamento, affermando che Matteo sognava di diventare patriarca.[128] Una testimonianza inequivocabile della sua posizione è rappresentata dal tomo di

[124] *PS* II, p. 387, ll. 11-13.

[125] Cfr. RIGO, *Autografi, manoscritti e nuove opere di Giuseppe Kalothetos* [vd. n. 58] e anche più in alto, pp. 305-306.

[126] Le simpatie e i legami di M. con Cantacuzeno sono attestati anche per il periodo antecedente, cfr. St. I. KOUROUSIS, *Μανουὴλ Γαβαλᾶς εἶτα Ματθαῖος μητροπόλιτης Ἐφέσου (1271/2-1355/60). Α' Τὰ βιογραφικά* (*Ἀθηνᾶ*, 12), Athina, 1972, p. 349.

[127] Cfr. ivi, p. 178.

[128] RIGO, *Il* Prooemium contra Barlaamum et Acindynum *di Giovanni Cantacuzeno e le sue fonti* [vd. n. 11].

condanna di Gregorio Palamas e di Isidoro (e anche fortemente ostile a Giovanni Cantacuzeno) del luglio 1347.[129] Matteo è tra i ventidue che sottoscrivono il documento (firme assenti nell'unica copia pervenutaci dell'atto). Il suo ruolo centrale in quell'occasione è ricordato, molti anni dopo, da Giovanni Ciparissiota (τὴν τελευταίαν ἐκείνην σύνοδον ὑπὸ τῶν Ἐφεσίων φωστῆρος τοῦ θαυμαστοῦ καὶ μεγάλου πατρὸς συγκροτηθεῖσαν).[130] Alla fine del mese di agosto 1347 risale il tomo di condanna degli oppositori, primo fra tutti Matteo (*Τόμος καθαιρετικὸς τοῦ χρηματίσαντος Ἐφέσου ὡς ἑτεροφρονήσαντος, διαλαμβάνων καὶ τὰ περὶ τῆς ἐκτροπῆς αὐτοῦ τε καὶ τῶν σὺν αὐτῷ*).[131] Nel dispositivo del documento leggiamo che Neofito di Filippi e Giuseppe di Ganos sono deposti, mentre Matteo di Efeso, Metrofane di Patrasso e Caritone di Apros sono sospesi (ἀργοὺς εἶναι ἀποφαινόμεθα) e devono fare ammenda entro la fine del successivo mese di settembre. Non abbiamo alcuna notizia su Matteo da quel momento sino alla primavera 1350, e non sappiamo se egli allora rimase a Costantinopoli o (come ci sembra più probabile) fece ritorno a Efeso. Dopo la morte del patriarca Isidoro (febbraio-marzo 1350) e prima dell'elezione di Callisto I (10 giugno 1350), egli fece atto di sottomissione con un documento datato 22 aprile 1350,[132] redatto dal figlio[133] per conto di Matteo (διὰ χειρὸς τοῦ υἱοῦ μου τοῦ Γαβαλᾶ). All'inizio, è presente un'affermazione di un certo interesse, ma non priva di ambiguità: parlando di Barlaam e Acindino, egli afferma di non aver esaminato la questione perché allora si trovava a Efeso e che per questa ragione aveva ritenuto opportuno di stare per proprio conto e di separarsi dalla comunione con la Chiesa (διὰ τὸ ἀνεξέταστα ἡμῖν τὰ πλεῖστα καταλειφθῆναι ἔτι οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ, ἐκρίναμεν δέον συσταλῆναι εἰς ἑαυτοὺς καὶ τῆς κοινωνίας τῆς ἱερᾶς ἀποστῆναι). Non è chiaro se qui Matteo intendesse fare riferimento al periodo 1339-43 e alla sua mancata partecipazione agli avvenimenti del 1341 o, come ci sembra più probabile, a un suo soggiorno a Efeso tra il 1347 e il 1350. Egli poi proseguiva, scrivendo che le accuse rivolte a Gregorio Palamas e a Isidoro (ellittico rimando al tomo degli oppositori del luglio 1347) non avevano alcun fondamento, come aveva mostrato un'inchiesta condotta su incarico del «nostro potente e santo sovrano e imperatore» Giovanni Cantacuzeno, e di seguire e accettare le decisioni prese dalla Chiesa

[129] *PG* 150, coll. 877-885; cfr. MERCATI, *Notizie* [vd. n. 14], p. 197; DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2281.

[130] *Palamaticarum trangressionum*, lib. I. 10: *PG* 152, col. 737A.

[131] USPENSKIJ, *История Афона*, III. 2 [vd. n. 9], pp. 728-737; cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2289.

[132] *PG* 151, coll. 772C-774A.

[133] *PLP* 3296; Teodoro Dexios parla di più figli di Matteo, *Epistula*, II, 13, 67: I. D. POLEMIS, *Theodori Dexii Opera omnia* (*CCSG*, 55), Turnhout – Leuven, 2003, p. 280.

(ἀποβάλλομαι ἅπερ καὶ οὕστινας ἀποβάλλεται ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ καὶ στέργω οὓς στέργει αὕτη), ovvero il *Tomo sinodale* del 1347. Ma tutto questo era destinato a durare molto poco. Già dopo l'elezione di Callisto I, troviamo Matteo all'opposizione: così in occasione del concilio del 1351 è, con Niceforo Gregoras, tra i *leaders* degli antipalamiti. Egli fu condannato e deposto (τὸν μὲν Ἐφέσου καὶ τὸν Γάνου τῶν ἀρχιερατικῶν συμβόλων καὶ πάσης ἱερωσύνης ἀπογυμνοῖ),[134] secondo le disposizioni del *Tomo sinodale* del 1347. Matteo, ricordato assieme a Gregoras in diverse omelie del patriarca Callisto I,[135] deve essere rimasto a Costantinopoli sino alla morte (tra il 1355 e il 1357).[136] Il suo nome compare nella lista degli antipalamiti del Città del Vaticano BAV *Vaticanus gr.* 1096.[137]

2. Atanasio metropolita di Cizico (*PLP* 384). Attestato per la prima volta nel maggio 1324, il nome di Atanasio compare in diversi atti durante i patriarchi di Isaia e di Giovanni Caleca tra il 1324 e il 1340.[138] Una nota da lui apposta al *Tomo* del 1341, durante il mese di agosto di quell'anno (κατὰ μῆνα αὔγουστον τῆς ἐνάτης ἰνδικτιῶνος) ci informa circa le sue attitudini in quella circostanza e denota un qualche suo risentimento nei confronti del patriarca Giovanni XIV Caleca: «All'inizio non fui convocato per ascoltare l'argomento prima del sinodo, ma fui convocato al sinodo. Avendo portato degli scritti da leggere, non furono letti. Dopo il giudizio di nuovo non fui convocato per l'elaborazione e la scrittura del tomo. Per questo motivo non ho voluto sottoscrivere il tomo al mio posto».[139] Una conferma del dissidio allora esistente tra Atanasio di Cizico e Giovanni Caleca è fornita da una glossa presente in alcuni manoscritti del *Tomo sinodale* del 1341, di fianco alla nota di Atanasio: «Il patriarca gli era ostile a causa di alcune meschinità» (Τοῦ πατριάρχου ἀπέχθως πρὸς αὐτὸν ἔχοντος διά τινας

[134] *Tomo sinodale* del 1351: *PG* 151, col. 731D.

[135] Cfr. D. B. Gonis, *Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α'*, Athina, 1980, pp. 181, 193, 197; K. Païdas, *Οι Κατὰ Γρηγορᾶ ομιλίες του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου Α΄, Βυζαντινή φιλοσοφία και θεολογία*, Athina, 2013, pp. 99, 124, 129, 252.

[136] Per la data cfr. Gonis, *Τὸ συγγραφικὸν ἔργον* [vd. n. 135], pp. 164-165.

[137] Mercati, *Notizie* [vd. n. 14], p. 223 (nr. 35).

[138] *PRK* I, nr. 73, ll. 4-5 (p. 430), nr. 74, ll. 4-5 (p. 436), nr. 77, ll. 4-5 (p. 450), nr. 79, ll. 4-5 (p. 458), nr. 109, l. 74 (p. 94), nr. 111, l. 145 (p. 116), nr. 112, l. 29 (p. 122), nr. 134, l. 99 (p. 268).

[139] «Οὐ συνεκλήθη τὴν ἀρχὴν εἰς τὸ ἀκοῦσαι τὴν ὑπόθεσιν πρὸ τῆς συνόδου, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ συνόδῳ κληθέντος μου, καὶ προενεγκόντος τινὰ γράμματα εἰς τὸ ἀναγνωσθῆναι, οὐκ ἀνεγνώσθη. Μετὰ δὲ τὴν κρίσιν πάλιν οὐκ ἐκλήθην εἰς τὴν συνδιάσκεψιν τοῦ γραφέντος τόμου· διὰ τοῦτο οὐκ ἠθέλησα ὑπογράψαι εἰς τὸν τόμον ἐν τῷ τόπῳ μου»: *PG* 151, col. 692B13-C5 (correggo tacitamente il testo edito); cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 2214.

μικροψυχίας ταῦτα συνέβη) (citiamo dall'*Athous Vatopediou* 262, f. 141v e *Dionysiou* 147 [3681], f. 262v). Non abbiamo in pratica nessuna notizia su Atanasio dall'agosto 1341 sino al settembre 1346. Anche sulla base del *Rapporto* ad Anna Paleologa, possiamo ritenere che egli abbia trascorso questo periodo rinchiuso in uno dei monasteri di Costantinopoli a causa della sua opposizione a Giovanni Caleca. Alle antiche (e a noi oscure) ragioni di contrasto si era aggiunta la sua presa di posizione, sempre più chiara in favore di Palamas. Dalla nota al *Tomo sinodale* dell'agosto 1341 sappiamo che Atanasio aveva dapprima nutrito dubbi circa Gregorio Palamas perché aveva letto alcuni suoi scritti. Dopo aver appreso che erano stati "corrotti" (ἐπεὶ δὲ καὶ συνέβη ἐνεγκεῖν μοι τινὰς μέρη τινὰ ἀπὸ τῶν συγγραμμάτων τοῦ τιμιωτάτου ἱερομονάχου κῦρ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, ἅτινα ἦσαν παρακεχαραγμένα, ὡς ὕστερον ἰδὼν καὶ ἀναγνοὺς τὰ ἐκείνου συγγράμματα, ἔμαθον τῆν ἀλήθειαν καὶ ἔμαθον ὅτι ἐν πᾶσι σύμφωνά ἐστι τοῖς ἁγίοις ἀκριβῶς κατὰ πάντα, ecc.), egli affermava già in quella data (agosto 1341) il suo sostegno a Gregorio e ai monaci.[140] All'inizio del 1344 (?) Gregorio Palamas gli inviò una lunga lettera[141] in risposta ad alcune domande di Atanasio in merito agli scritti di Gregorio Acindino sulla luce della grazia (Πυνθάνῃ περὶ τῶν Ἀκινδύνου συγγραμμάτων

[140] *PG* 151, col. 692C5-D2.

[141] *PS* II, pp. 411-454. MEYENDORFF, *Introduction* [vd. n. 1], p. 360 indicava come data «1343-1344» e osservava che la lettera fu scritta contemporaneamente ai trattati contro Acindino. Questa indicazione è semplicemente ripresa da SINKEWICZ, *Gregory Palamas* [vd. n. 46], *La théologie byzantine* [vd. n. 2], p. 148 e da BERNACKIJ, *Григорий Палама* [vd. n. 46], p. 23. CHRESTOU, in *PS* II, p. 293 affermava invece che la lettera fu scritta tra la prima e la seconda redazione degli *Antirretici*, all'inizio del 1344. L'incertezza circa la cronologia deriva dall'analisi interna della missiva e soprattutto dal raffronto con gli *Antirretici* contro Acindino. Nella lettera infatti Gregorio rimanda al II (*PS* II, p. 447, l16), al III (p. 441, l. 24), al VII *Antirretico* (p. 422, ll. 20-21), al «II e agli altri» *Antirretici* contro Acindino (p. 447, ll. 16-17), o genericamente a questi scritti (p. 425, l. 27). Se però leggiamo gli *Antirretici* contro Acindino, vediamo che l'epistola ad Atanasio è citata nel I (I, 7, 39: *PS* III, p. 67, ll. 14-15), nel III (III, 7, 21: p. 178, ll. 5-6), nel V (V, 14, 56: p. 329, ll. 6-8) e nel VI (VI, 2, 5: p. 382, ll. 34-35; VI, 12, 42: p. 419, ll. 15-16). Senza toccare qui il problema delle (diverse) stesure di questi scritti (questione che investe anche l'epistola e altre opere di Palamas), è sufficiente osservare che la relazione tra gli *Antirretici* e la lettera ad Atanasio di Cizico non fornisce elementi utili e sicuri per la datazione della missiva. Forse le altre citazioni presenti nel testo della lettera sono più significative per la cronologia di queste pagine. Gregorio cita il *Tomo sinodale del 1341* (p. 412, ll. 10-22), le *Triadi* (pp. 421, l. 24, 422, l. 20, 447, l. 17), i trattati *Sulle divine energie* (p. 444, l. 28) e *Sulla divina e deificante partecipazione* (p. 444, ll. 28-29), il dialogo *Teofane* (p. 444, l. 29), le sue lettere in generale (p. 447, l. 15) e la *Lettera a Giovanni Gabras* (p. 447, ll. 7-8). Tra queste l'opera più tarda è quest'ultima, che risale al dicembre 1342, epoca che perciò costituisce un solido *terminus post* per la redazione della lettera ad Atanasio di Cizico. In questo senso va anche la data degli scritti di Acindino, di cui è questione, composti tra la fine del 1342 e l'inizio del 1343, cfr. J. NADAL CAÑELLAS, *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam* (*CCSG*, 31), Turnhout – Leuven 1995, pp. XLVII-XLVIII.

κατὰ τοῦ φωτὸς τῆς χάριτος, εἰ συμβαίνει τοῖς τοῦ Βαρλαάμ).[142] Da sottolineare la deferenza con la quale in quest'occasione Palamas si rivolgeva al suo interlocutore.[143] Dopo aver sottoscritto la denunzia di Caleca all'imperatrice Anna (settembre 1346), Atanasio firmò il *Tomo sinodale* già alla fine di febbraio 1347[144] e, molto probabilmente, in quell'occasione o poco dopo sottoscrisse di nuovo il *Tomo* del 1341.[145] Il 17 maggio 1347 egli consacrò nella chiesa delle Blacherne il patriarca Isidoro (ἐχειροτονήθη ἐν τῷ ναῷ τῆς Βλαχέρνας ὑπὸ τοῦ μητροπολίτου Κυζίκου).[146] Nell'agosto partecipò al sinodo di condanna di Matteo di Efeso.[147] Durante quello stesso mese, Isidoro e il sinodo accordavano in supplemento ad Atanasio la metropoli di Brysis, ma l'elezione di Teodoreto in quella sede annullava questo provvedimento e così nel mese di settembre gli fu data la metropoli di Ganos.[148] L'ultima attestazione di Atanasio è del novembre 1348:[149] due anni dopo (settembre 1350) metropolita di Cizico è Arsenio.

3. Lorenzo metropolita di Alania e Soteropolis (*PLP* 14582).[150] Punto di partenza di una notizia su L. sono le nomine di nuovi metropoliti effettuate da Giovanni Caleca tra il novembre 1344 e gli inizi del 1345. Da quanto Gregorio Acindino scriveva a Ieroteo (1346), sappiamo che furono nominati, tra gli altri, i metropoliti di Kolchoi, di Zikchia, di Cesarea e di Attaleia.[151] Il metropolita di Kolchoi deve essere identificato con quello di Soteropolis. L'elevazione di questo anonimo e la sua partenza per la sede sono all'origine della venuta di Lorenzo a Costantinopoli (1345-46) che intendeva protestare con il patriarca per questa nomina lesiva dei suoi diritti. Caleca non lo ascoltò. Siamo informati al riguardo da un atto dell'agosto 1347 che ricorda come la metropoli di Alania e quelle di Soteropolis siano unite «da tempo immemorabile» e che questa disposizione era rimasta sempre in vigore sino

142 *PS* II, p. 411, ll. 1-2.

143 «θειοτάτη φιλότης», ivi, p. 420, l. 13; «θεσπεσιώτατε», p. 454, l. 13.

144 J. Meyendorff, *Le Tome synodal de 1347*, in *ZRVI*, 8/1 (1963) = *Mélanges Georges Ostrogorsky*, I, p. 224 (ll. 443-444).

145 Mercati, *Notizie* [vd. n. 14], p. 207; cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 2264.

146 *Chronica minora*, 8. 46a: Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I [vd. n. 97], p. 85.

147 Uspenskij, *История Афона* [vd. n. 9], p. 736, ll. 2, 21-22.

148 *PRK* II, nr. 161, pp. 452-454; nr. 165-166, pp. 464-468.

149 *PRK* II, nr. 151, l. 116 (p. 408).

150 E v. soprattutto O. Kresten, *Die Affäre des Metropoliten Symeon von Alania im Spiegel des Patriarchatsregisters von Konstantinopel*, in *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse*, 137 (2002), pp. 16-21, articolo importante anche per l'intera storia della metropoli di Alania e Soteropolis.

151 Pitsakis, *Γρηγορίου Ἀκινδύνου, Ἀνέκδοτη πραγματεία περὶ (Κωνσταντίνου;) Ἀρμενοπούλου* [vd. n. 96], p. 195.

al momento in cui Giovanni Caleca aveva nominato un metropolita per Soteropolis.[152] Dopo il *Rapporto* ad Anna Paleologa, Lorenzo fu tra i firmatari del *Tomo sinodale* alla fine di febbraio 1347.[153] Con ogni probabilità, in quell'occasione o di lì a poco egli sottoscrisse il *Tomo* del 1341.[154] Un atto di Isidoro I (agosto 1347)[155] e un crisobollo di Giovanni vi Cantacuzeno[156] affermavano i diritti di Lorenzo e l'unione di Alania e Soteropolis. Questo metropolita deve essere morto poco tempo dopo (in ogni caso prima della fine del patriarcato di Isidoro).[157]

4. **Macario metropolita di Christoupolis** (*PLP* 16257). Con ogni probabilità è il titolare di questa sede menzionato in forma anonima in un atto del novembre 1340.[158] La sottoscrizione del *Rapporto* è la notizia successiva in nostro possesso su Macario, che firmava il *Tomo sinodale* di scomunica di Giovanni Caleca nella primavera 1347.[159] L'ultima sua attestazione è del 1358.[160]

5. **Caritone metropolita di Apros** (*PLP* 30647). Le prime attestazioni di Caritone sono gli atti patriarcali dell'aprile 1342[161] e dell'aprile 1343.[162] Da quest'ultima data scompare sino al momento della sua sottoscrizione del *Rapporto* ad Anna Paleologa. Egli firmò il *Tomo sinodale* già alla fine di febbraio 1347,[163] ma di lì a poco è tra gli oppositori tanto da essere condannato assieme a Matteo di Efeso e gli altri e deposto nell'agosto 1347.[164] Non abbiamo ulteriori notizie su Caritone dopo questa data. Il suo nome compare nella lista di antipalamiti conservata nel Città del Vaticano BAV *Vat. gr.* 1096.[165]

152 *PRK* II, nr. 163, ll. 10-13 (p. 458).
153 Meyendorff, *Le Tome synodal* [vd. n. 144], p. 224 (ll. 446-447).
154 Mercati, *Notizie* [vd. n. 14], p. 208; cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 2215 b (6) e c. La firma di L., assieme a quelle di altri due tra i primi firmatari del *Tomo* del 1347, Isacco di Madyta e di Atanasio di Cizico, è presente come aggiunta successiva alla nota del 23 ottobre 1346 nei manoscritti del *Tomo sinodale* del 1341 che conservano quest'ultima, cfr. più in basso pp. 319-320.
155 *PRK* II, nr. 163, pp. 456-462.
156 Dölger nr. 2919.
157 Cfr. Kresten, *Die Affäre* [vd. n. 150], p. 21
158 *PRK* II, nr. 134, l. 100 (p. 268).
159 Meyendorff, *Le Tome synodal* [vd. n. 144], p. 225 (l. 472).
160 P. Lemerle – G. Dagron – S. Ćirković, *Actes de Saint-Pantéléèmôn* (*ArchAth*, 12), Paris, 1982, nr. 12, l. 31 e cfr. p. 103.
161 *PRK* II, nr. 136, l. 31 (p. 290).
162 Ivi, nr. 144, l. 70 (p. 322).
163 Meyendorff, *Le Tome synodal* [vd. n. 144], p. 224 (ll. 450-451).
164 Uspenskij, *История Афона* [vd. n. 9], pp. 728-737, in part. 735, ll. 19-20: «τόν τε Παλαιῶν Πατρῶν καὶ τὸν Γάνου (lege Ἄπρω) ἀργοὺς εἶναι ἀποφαινόμεθα». Nel settembre 1350 metropolita di Apros è Gabriele (*PLP* 3411).
165 Mercati, *Notizie* [vd. n. 14], p. 223 (nr. 42).

6. Giuseppe metropolita di Ganos (*PLP* 9029). Nominato metropolita con ogni verosomiglianza nel 1342,[166] è attestato in due atti dell'aprile e dell'agosto di quell'anno.[167] È condannato assieme a Matteo di Efeso e gli altri nell'agosto 1347: Giuseppe e Neofito di Filippi sono ridotti allo stato laicale e scomunicati.[168] Nel 1351 è menzionato tra gli oppositori con Niceforo Gregoras e Matteo di Efeso.[169] Egli trascorse i suoi ultimi anni di vita in una sua residenza (a Costantinopoli?), come ci ricorda Giuseppe Kalothetos.[170] Giuseppe è già morto nel 1359-60.[171] Di qualche anno dopo (maggio 1371), è l'assoluzione, accordata allo ieromonaco Simeone, compagno del defunto Giuseppe (ἐπεὶ εὑρισκόμενος μετὰ τοῦ χρηματίσαντος μητροπολίτου Γάνου ἐκείνου), che abiura le dottrine di Barlaam e Acindino.[172] Il nome di Giuseppe compare nella lista di antipalamiti conservata nel Città del Vaticano BAV *Vat. gr.* 1096.[173]

7. Ieroteo arcivescovo di Lopadion (*PLP* 8123). Ieroteo è attestato quale arcivescovo di Lopadion e *proedros* di Garella in due atti dell'aprile 1329[174] e dell'aprile 1331.[175] Teodoro Dexios ci informa che egli fu ostile a Giovanni XIV Caleca fin dall'inizio del patriarcato tanto da interrompere la comunione. Tutto questo era rimasto senza conseguenze.[176] Ieroteo ricompare con il *Rapporto* ad Anna Paleologa, poi sottoscrive nella primavera del 1347 il *Tomo sinodale* di scomunica di Giovanni Caleca.[177] La firma in

[166] Cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 227 Liste épiscopale.

[167] *PRK* II, nr. 136, l. 31 (p. 290); 138, l. 53 (p. 300).

[168] Uspenskij, *История Афона* [vd. n. 9], pp. 728-737, in part. 735, ll. 7-16.

[169] Cfr. *Tomo sinodale* del 1351: *PG* 151, coll. 720bc, 731d.

[170] «Ὁ μέντοι χρηματίσας τοῦ ὄρους Γάνους ἐλειτούργησεν ἐν εἰρήνῃ τῷ χρεὼν ἐν τῷ αὐτοῦ καταλύματι», 9, ll. 97-98: Tsamis, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου Συγγράμματα* [vd. n. 19], p. 307.

[171] Cfr. l'atto di Callisto I, *PRK*, III, nr. 249, ll. 45-46 (p. 456).

[172] *MM* I, nr. 310, p. 568; cfr. *PLP* 27034.

[173] Mercati, *Notizie* [vd. n. 14], p. 223 (nr. 36).

[174] *PRK* I, nr. 98, ll. 15-16 (p. 554). Forse Ieroteo è già in carica nel settembre 1327, cfr. *PRK* I, nr. 97, l. 11 (p. 546).

[175] Ivi, nr. 106, ll. 11-12 (p. 606).

[176] «Ἐπὶ δὲ τῷ Λοπαδίου, οὔτε τῶν ὑψιθρόνων οὔτε τῶν ἐλλογίμων ὄντι, ὃς εὐθὺς τὴν ἀρχὴν ἔδειξεν ἀπαρεσκόμενος τῇ τοῦ ἐξ Ἄπρω πατριάρχου ἀναβάσει, καὶ οὔτε τοῖς ψηφισαμένοις αὐτὸν ἐξ ὁμονοίας πλείστοις ἄλλοις ἀρχιερεῦσι συνεψηφίσατο, οὔτ'ἐπὶ τοῦ θρόνου καταστάντι τῆς θείας τελετῆς καὶ μυσταγωγίας ἠνέσχετο κοινωνῆσαι, καὶ ταῦτα μηδὲν ἀξιόλογον προβαλλόμενος κατ'αὐτοῦ, ἐπὶ τούτῳ δὴ τῷ Λοπαδίου τί τοιοῦτον ἔχοι τις ἂν εἰπεῖν γεγονός; Οὐδὲν πάντως, ἀλλ'ἦν οὗτος, οὕτως ἔχων ἀκοινωνήτως καὶ ἀσυμβάτως πρὸς αὐτόν, καὶ τῆς τιμῆς καὶ τοῦ ἀρχιερατικοῦ ὀνόματος ἀπολαύων καὶ τὰ τῇ ἐκκλησίᾳ αὐτοῦ διαφέροντα ἐπιπλεῖστον ἐκκαρπούμενος»: *Appellatio*, ll. 67-78: Polemis, *Theodori Dexii Opera omnia* [vd. n. 133], p. 8.

[177] Meyendorff, *Le Tome synodal* [vd. n. 144], p. 225 (l. 477).

quest'ultimo documento (Ὁ Λοπαδίου Ἱερόθεος) potrebbe far pensare che egli fosse stato elevato da arcivescovo al rango di metropolita.[178]

L'analisi del contenuto e delle sottoscrizioni del *Rapporto* ha condotto a risultati di un certo interesse, che dobbiamo ora sintetizzare e allo stesso tempo completare. Iniziamo con i dati ricavabili dalle sottoscrizioni. Tra i firmatari del documento troviamo innanzitutto alcuni presuli che da lungo tempo erano in contrasto con Giovanni Caleca. L'arcivescovo di Lopadion Ieroteo era in rotta con Caleca addirittura dal momento dell'ascesa di quest'ultimo sul trono patriarcale (1334).[179] Atanasio di Cizico aveva problemi con il patriarca, a causa di «alcune meschinità», sin dal 1341. A loro si aggiungevano due metropoliti giunti a Costantinopoli nell'ultimo quinquennio per difendere dinanzi a Caleca i loro diritti e prerogative, ma senza successo: così Matteo di Efeso, arrivato nella capitale nel 1343 per l'*affaire* di Pyrgion, aveva senza alcun dubbio diverse ragioni per essere irritato con il patriarca e altrettanto Lorenzo di Alania, giunto nel 1345 per la faccenda della metropoli di Soteropolis. Sugli altri abbiamo poche informazioni: Giuseppe di Ganos non sembra più aver preso parte ai lavori sinodali dal 1342 e Caritone di Apros dall'aprile 1343. Su Macario di Christoupolis non abbiamo nessuna notizia. Riassunti in questo modo i precedenti che interessavano i diversi firmatari, appare chiaro come costoro fossero da tempo e per ragioni personali, legate spesso a interventi del patriarcato circa la loro metropoli, in rotta di collisione con Giovanni Caleca. Quest'ultimo, da parte sua, aveva reagito alla loro ostilità, facendoli porre in residenza obbligata nei monasteri di Constantinopoli. Questioni personali e di giurisdizione (Pyrgion, Soteropolis e, forse, altri casi)[180] erano pertanto all'origine dell'opposizione dei sette metropoliti al patriarca. Di qui un loro primo intervento presso l'imperatrice, attestato dal *Rapporto*, che metteva in causa la politica ecclesiastica di Caleca e lo accusava di venalità, simonia, ecc.[181] Questa prima denuncia (1345?) non aveva avuto nessun esito, ma nel frattempo, tra la fine del 1345 e la prima metà del 1346, la situazione generale era mutata

[178] Cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 2271; anche nr. 2272. Darrouzès ipotizza poi che I. vada identificato con l'omonimo metropolita di Prousa (*PLP* 8131), supposizione priva di riscontri e, a nostro avviso, non sostenibile.

[179] Resta da ricordare che l'elezione di Giovanni Caleca al patriarcato nel febbraio 1334 aveva incontrato opposizioni all'interno del Sinodo, cfr. il racconto (interessato) di Giovanni Cantacuzeno, *Historiarum* lib. II, 21: Bonn, I, pp. 431-433.

[180] Come quelli della metropoli di Galitza, cfr. *PRK* II, nr. 170, pp. 488-498; cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 2224 e di Sozopoli, cfr. *PRK* II, nr. 131, pp. 204-206; cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 2259.

[181] C'è da chiedersi se le accuse contro Caleca contenute nel *pamphlet* di Giuseppe Kalothetos non siano da porre in relazione proprio con questa prima denuncia dei metropoliti.

velocemente, soprattutto a ragione dell'attivismo dell'imperatrice, decisa a risolvere una volta per tutte le questioni in sospeso con il patriarca.

Sino a questo punto non abbiamo fatto nessuna menzione delle controversie teologiche, del Palamismo, ecc., questioni che originariamente (e forse anche dopo...) non erano senz'altro al centro degli interessi dei firmatari. Considerare infatti costoro palamiti, dopo l'analisi dei loro *curricula*, appare del tutto improponibile. L'unico tra i sette ad aver avuto forse qualche simpatia per Palamas era, lo abbiamo visto, Atanasio di Cizico. Ma senz'altro Caritone di Apros, Giuseppe di Ganos e lo stesso Matteo di Efeso, come indicano con chiarezza anche le loro vicende biografiche successive, non erano certo dei palamiti né degli opportunisti. Tutti e sette i firmatari avevano semplicemente dei conti da regolare con il patriarca e in quell'autunno del 1346 ritennero che era giunto il momento buono per sbarazzarsene una volta per tutte. La seconda parte delle accuse rivolte a Giovanni Caleca dal *Rapporto* riguardava invece le controversie teologiche, il *Tomo sinodale* del 1341, la condanna di Gregorio Palamas, l'ordinazione di Gregorio Acindino ecc. e riecheggiava chiaramente quanto aveva scritto Palamas nei mesi precedenti. La questione era diventata all'ordine del giorno da quando l'imperatrice Anna aveva preso l'iniziativa ed era diventata la referente ultima di tutti i protagonisti della vicenda. Ella, che aveva iniziato a raccogliere un *dossier*, rivolgendosi ai diversi interessati, aveva mostrato un favore crescente nei confronti di Gregorio Palamas e dei suoi. Tutti e sette metropoliti erano ben consapevoli di questo mutato clima e, dopo aver riproposto le accuse nei confronti del patriarca presenti nella denuncia precedente, credettero opportuno e utile di rincarare la dose, allineandosi (e alleandosi di fatto) ai palamiti nella loro censura di Caleca. Detto in altri termini, essi ritenevano che aggiungendo in quel momento alle precedenti accuse quanto era affermato contro Caleca dai palamiti, che appariva incontrare un certo favore a corte, sarebbero stati ascoltati dall'imperatrice Anna, che finalmente li avrebbe liberati dall'odioso, ai loro occhi, patriarca.

III. La *Dichiarazione* del 23 ottobre 1346 sul *Tomo sinodale* del 1341

Non conosciamo le reazioni immediate dell'imperatrice e della corte al *Rapporto dei metropoliti*, ma è possibile cogliere un'eco pressoché immediato, sin poche settimane dopo, negli ambienti ecclesiastici costantinopolitani.

M. I. Manoussakas ha mostrato come un codice autografo di Macario Chrysokephalos, *Venezia Biblioteca Nazionale Marciana gr*. Z 83 (512), contenga alcune note di un certo rilievo per il suo itinerario biografico

(con tra l'altro, interessanti notizie su visioni occorsegli durante il sonno) e anche per gli avvenimenti contemporanei. Tra queste, al f. 229^{v}, leggiamo:

> Accettiamo e accogliamo il giudizio, la sentenza e il decreto circa la pietà di quel grande sinodo che fu presieduto anche dal tre volte beato e santo nostro sovrano e imperatore e il tomo emesso in quell'occasione in quanto per tutto difensore della pietà e accettiamo e accogliamo completamente coin tutta l'anima le sentenze e i decreti in questo presenti. Rigettiamo e ripudiamo Barlaam allora condannato e coloro che per giudizio veritiero e imparziale sono stati riconosciuti colpevoli dal sinodo perché pensavano le sue dottrine e non se ne pentivano. Fatto il 23 ottobre, xv indizione, anno 6855 [1346].[182]

Questa nota si ritrova di seguito al *Tomo sinodale* del 1341, priva di data, con le sottoscrizioni di sette metropoliti e con il titolo *Εἶχε καὶ κάτωθεν προσηρτημένον τὸ μετά τινας χρόνους γενόμενον γράμμα παρὰ τῶν ἱερωτάτων ἀρχιερέων περὶ τοῦ συνοδικοῦ τούτου τόμου λέγον οὕτως* in tre manoscritti, *Leipzig UB gr.* 71 (Tischendorf 9),[183] *Moskva, GIM, Synod. gr.* 206 (Vladimir 337), f. 19^{v}[184] e *Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana*, pl. 8. 8, f. 6^{rv}.[185] Questi manoscritti derivano da una copia autenticata da

[182] «Στέργομεν καὶ ἀποδεχόμεθα τὴν περὶ τῆς εὐσεβείας κρίσιν καὶ διάγνωσιν καὶ ἀπόφασιν τῆς μεγάλης ἐκείνης συνόδου, καθ'ἣν προεκάθητο καὶ ὁ τρισμακάριστος καὶ ἅγιος ἡμῶν αὐθέντης καὶ βασιλεὺς καὶ τὸν ἐπὶ ταύτῃ γεγονότα τόμον, ὡς κατὰ πάντα συνήγορον τῆς εὐσεβείας, καὶ τὰς ἐν αὐτῷ διαγνώσεις καὶ ἀποφάσεις στέργομεν ἐν πᾶσι καὶ ἀποδεχόμεθα. Τὸν δὲ τηνικαῦτα καταδικασθέντα Βαρλαὰμ καὶ τοὺς κρίσει ἀληθινῇ καὶ ἀδεκάστῳ ἐλεγχησομένους συνοδικῶς τὰ ἐκείνου φρονοῦντος καὶ ἀμετανοήτως ἔχοντας ἐκ ψυχῆς ἀποβαλλόμεθα καὶ ἀποκηρύττομεν. Ἐγένετο κατὰ τὴν κγ´ τοῦ ὀκτωβρίου μηνὸς τῆς ιε´ ἰνδικτιῶνος τοῦ ,ζωνε´ ἔτους»: M. I. MANOUSSAKAS, *Μακαρίου Φιλαδελφείας τοῦ Χρυσοκεφάλου ἀνέκδοτα χρονικὰ σημειώματα (1344-1346) εἰς δύο αὐτογράφους μαρκιανοὺς κωδίκας*, in *Θησαυρίσματα*, 4 (1967), p. 12 e tav. Γ', anche in SCHREINER, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I [vd. n. 97], nr. 88 A/9, p. 616; A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in The Libraries of Italy*, I, Urbana – Chicago – London, 1972, p. 161; cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2264 e nr. 2214 Texte B, C con le precisazioni e integrazioni del seguito della nostra analisi e delle note successive.

[183] Cfr. C. TISCHENDORF, *Anecdota sacra et profana ex Oriente et Occidente allata sive notitia codicum graecorum, arabicorum, syriacorum, copticorum, hebraicorum, aethiopicorum, latinorum, cum excerptis multis maximam partem graecis et triginta quinque scripturarum antiquissimarum exemplis*, Lipsiae, 1861, pp. 44-54. Questa sezione del codice (terzo quarto del XIV secolo) è un frammento (è visibile la numerazione dei fogli τμδ´-τνζ´), costituito da due quaderni (n° κζ´ al verso del f. τνα´), contenente il *Tomo sinodale* del 1341 e già appartenuto al monastero di Santa Caterina del Sinai (nota di possesso al f. τνζ´). Da segnalare per curiosità che alla fine, dopo l'autentica di Macario di Smirne, una mano posteriore ha aggiunto le seguenti sottoscrizioni: Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Ἐφέσου Μάρκος. Μάξιμος, Δορόθεος [sic]. Ἰσαάκιος Δαλμάτων.

[184] Su questo manoscritto v. la notizia più in basso, p. 330.

[185] Su questo manoscritto v. la notizia più in basso, pp. 330-331. Da qui A. M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera graecorum Patrum*, I, Florentiae, 1764, p. 344 = *PG* 154, col. 699CD. MERCATI, *Notizie* [vd. n. 14], p. 207 l'ha ripubblicata sulla base della collazione delle edizioni di Tischendorf (v. nota precedente) e Bandini.

Macario di Smirne, come sappiamo dalla nota apposta alla fine (da segnalare che nel *Leipzig UB gr.* 71 la firma di M. appare imitata): Τὸ παρὸν ἴσον ἀντιβληθὲν καὶ κατὰ πάντα ἐξισάζον τῷ πρωτοτύπῳ εὑρεθέν, ὑπεγράφη καὶ παρ'ἐμοῦ δι'ἀσφάλειαν. † Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Σμύρνης καὶ ὑπέρτιμος Μακάριος. Macario,[186] nominato metropolita di Smirne nel 1356 (?), risiedette a Tessalonica durante gli ultimi anni di vita di Gregorio Palamas e anche dopo la scomparsa di quest'ultimo, se non altro sino al 1363, allorché il patriarca Callisto I lo invitò a raggiungere la sua metropoli.[187] A questo periodo risalgono anche le sue autentiche di un atto di Giovanni V Paleologo del 1351/2[188] e di un atto di Callisto I del settembre 1355.[189]

Si deve ricordare che, sempre di seguito al *Tomo sinodale* del 1341, con il numero dell'indizione, con le sottoscrizioni di sette metropoliti e con il titolo *Ἴσον τοῦ παρὰ τῶν ἀρχιερέων γεγονότος γράμματος κατὰ τὴν ιε΄ ἰνδικτιῶνα περὶ τοῦ συνοδικοῦ τούτου τόμου*, la nota è conservata anche nei manoscritti del I Libro delle opere complete di Gregorio Palamas[190] e in quelli delle opere di Filoteo Kokkinos.[191]

La redazione di questa nota in data 23 ottobre 1346 è stata collegata al soggiorno di Barlaam a Costantinopoli «dopo l'estate 1346» da Giovanni Mercati, seguito di recente da altri studiosi.[192] Questa osservazione non può essere recepita, dal momento che noi sappiamo che in realtà Barlaam, presente a Costantinopoli un anno prima, durante l'inverno 1345-46, nel settembre 1346 era già ad Avignone.[193] Il significato di questo documento, e

[186] Notizia in *PLP* 16275.

[187] *PRK* III, nr. 271, pp. 598-604; cfr. Darrouzès, *Regestes*, nr. 2455.

[188] P. Lemerle – A. Guillou – N. Svoronos – D. Papachryssanthou, *Actes de Lavra*, III (*ArchAth*, 10), Paris, 1979, nr. 131, l. 14 (p. 47): Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Σμύρνης καὶ ὑπέρτιμος Μακάριος.

[189] N. Oikonomidès, *Actes de Docheiariou* (*ArchAth*, 13), Paris, 1984, nr. 32, l. 20 (p. 201): Ὁ Σμύρνης Μακάριος. V. le osservazioni di Oikonomidès (ivi, p. 200) sulle differenze di questa sottoscrizione rispetto a quella dell'atto di Lavra (e, aggiungiamo noi, del *Tomo sinodale*).

[190] *Oxford Bodleian Library Laud.* 87, f. 209r; *Istanbul Patriarchikê Bibliothêkê Haghias Triados* 138, f. 281r, *Athous Lavras* Λ 135 (1626), f. 624v, *Athous Iviron* 386 (4506), f. 132r, *Athous Lavras* Ω 133 (1945), f. 237v, *Athous Lavras* Ω 95 (1907), p. 1449.

[191] *Paris BnF Coisl.* 101, f. 264rv, *Athous Lavras* I 122 (1206), f. 95r.

[192] Mercati, *Notizie* [vd. n. 14], p. 208; Nadal Cañellas, *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas* [vd. n. 2], II, p. 282 n. 861; a ragione Manoussakas, *Μακαρίου Φιλαδελφείας τοῦ Χρυσοκεφάλου ἀνέκδοτα χρονικὰ σημειώματα* [vd. n. 182], p. 19 era stato più prudente in merito.

[193] Cfr. E. D'Agostino, *Barlaam di Seminara Vescovo di Gerace (1342-1348)*, in *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero. Atti del Convegno Internazionale. Reggio Calabria – Seminara – Gerace 10-11-12 dicembre 1999*, a c. di A. Fyrigos, Roma, 2001, p. 73; v. anche A. Fyrigos, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)* (*Medioevo*, 11), Roma, 2005, p. 168.

le sue motivazioni effettive, si ricavano in realtà dal contenuto stesso e dal nome dei firmatari. Il *Rapporto* del settembre 1346 composto da Matteo di Efeso e compagni era articolato in due parti: nella prima i metropoliti esprimevano feroci critiche al governo della Chiesa da parte di Giovanni Caleca, mentre nella seconda lo attaccavano per il suo rigetto delle decisioni prese nel 1341 e del *Tomo sinodale* emesso allora. Il documento del 23 ottobre 1346 toccava soltanto quest'ultimo punto (senza sollevare critiche specifiche nei confronti del patriarca sulla gestione degli affari ecclesiastici) e, facendo questo, riprendeva in modo tacito ma eloquente il *Rapporto*, come emerge con chiarezza se affianchiamo i due testi:

Dichiarazione del 23 ottobre 1346	*Rapporto dei metropoliti*, settembre 1346
τὴν περὶ τῆς εὐσεβείας κρίσιν καὶ διάγνωσιν καὶ ἀπόφασιν τῆς μεγάλης ἐκείνης συνόδου, καθ'ἣν προεκάθητο καὶ ὁ τρισμακάριστος καὶ ἅγιος ἡμῶν αὐθέντης καὶ βασιλεύς. E poi: τὰς ἐν αὐτῷ διαγνώσεις καὶ ἀποφάσεις.	τὰς ὑπὲρ εὐσεβείας διαγνώσεις καὶ ἀποφάσεις τῆς συνόδου ἐκείνης, καθ'ἣν προεκάθητο καὶ ὁ τρισμακάριστος καὶ ἅγιος ἡμῶν αὐθέντης καὶ βασιλεύς, ll. 39-41.

È evidente che al momento della redazione della nota sul *Tomo sinodale* del 1341, Macario Chrysokephalos e compagni avevano tra le mani il *Rapporto* del mese precedente. Una breve analisi delle notizie in nostro possesso sui firmatari del documento del 23 ottobre 1346 ci permette di comprendere ancora meglio la portata di questa nuova presa di posizione, rivolta chiaramente contro Giovanni Caleca, che peraltro qui non è nemmeno menzionato. Anche in questo caso ci limiteremo agli elementi biografici interessanti per le vicende ecclesiastiche e le controversie teologiche del periodo.

1. Macario Chrysokephalos metropolita di Filadelfia (*PLP* 31138). Partito da Filadelfia nel gennaio 1345, Macario si trovava a Costantinopoli in febbraio.[194] La sua venuta a Costantinopoli era forse legata alla lettera inviatagli da Giovanni Caleca (giugno 1342) che, per la seconda volta, lo avvertiva di rispettare i diritti di Giovanni il genovese.[195] Il suo nome figura nella lista di presenza di un atto sinodale dell'aprile 1345.[196] Durante questo primo periodo a Costantinopoli Macario tenne un discorso contro il Palamismo, che fu lodato

[194] MANOUSSAKAS, *Μακαρίου Φιλαδελφείας τοῦ Χρυσοκεφάλου ἀνέκδοτα χρονικὰ σημειώματα* [vd. n. 182], p. 12 (nr. 5 e 6), SCHREINER, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I [vd. n. 97], nr. 88 A/5-6, p. 615; TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in The Libraries of Italy* [vd. n. 182], I, pp. 163, 170-171.

[195] *PRK* II, nr. 137, pp. 292-294; cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2232.

[196] *PRK* II, nr. 131, pp. 204-206.

da Gregorio Acindino, informato in merito dal metropolita di Bizye.[197] Dopo un eclissi di oltre un anno, Macario riappare con la nota del 23 ottobre 1346.[198] Egli sottoscrisse poi il *Tomo sinodale* alla fine di febbraio 1347[199] e la successiva sentenza sinodale.[200] Il suo nome figura nella lista di presenza del *Tomo di condanna di Matteo di Efeso* dell'agosto 1347.[201] In quello stesso mese a Macario è attribuito il mandato di esarca.[202]

2. Metrofane metropolita di Patrasso (*PLP* 18063). In carica dal 1329, Metrofane figura nella lista di presenza dell'atto di deposizione di Isidoro Boucheiras (4 novembre 1344).[203] Dopo la sottoscrizione del 23 ottobre 1346, egli ricompare nell'agosto del 1347, quando è condannato per la sua opposizione, ed è quindi sospeso assieme a Matteo di Efeso e a Caritone di Apros.[204] Il suo nome figura nella lista degli antipalamiti del *Città del Vaticano BAV Vat. gr.* 1096.[205] Metrofane è, con ogni probabilità, identificabile con l'omonimo corrispondente di Gregoras nell'anno 1347.[206]

3. Malachia metropolita di Methymna (*PLP* 16491). Metropolita dal 1315, Malachia prese parte alle riunioni sinodali sino al 1345. Dopo la presente occasione, egli è attestato perché sottoscrisse il *Tomo sinodale* alla fine di febbraio 1347,[207] la successiva sentenza sinodale[208] e il *Tomo di condanna di Matteo di Efeso* (agosto 1347).[209]

4. Teodulo metropolita di Rhosion (*PLP* 7268). Attestato con sicurezza quale metropolita dal 1340, firmò il *Tomo sinodale* alla fine di febbraio 1347,[210] la successiva sentenza sinodale[211] e approvò, per procura, il *Tomo di condanna di Matteo di Efeso* (agosto 1347).[212]

[197] Constantinides Hero, *Letters of Gregory Akindynos* [vd. n. 30], nr. 48, pp. 202-204.
[198] Le indicazioni al riguardo in Constantinides Hero, *Letters of Gregory Akindynos* [vd. n. 30], p. 387 sono confuse ed errate.
[199] *PRK* II, nr. 147, l. 431 (p. 382).
[200] Meyendorff, *Le Tome synodal* [vd. n. 144], p. 225 (l. 470).
[201] Uspenskij, *История Афона* [vd. n. 9], III.2, p. 735.
[202] *PRK* II, nr. 158, pp. 446-448.
[203] Mercati, *Notizie* [vd. n. 14], p. 202.
[204] Uspenskij, *История Афона*, III. 2 [vd. n. 9], p. 735.
[205] Mercati, *Notizie* [vd. n. 14], p. 223 (nr. 41).
[206] *PLP* 18047.
[207] *PRK* II, nr. 147, l. 435 (p. 382).
[208] Meyendorff, *Le Tome synodal* [vd. n. 144], p. 225 (l. 473).
[209] Uspenskij, *История Афона*, III. 2 [vd. n. 9], p. 736, l. 29.
[210] *PRK* II, nr. 147, l. 439 (p. 382).
[211] Meyendorff, *Le Tome synodal* [vd. n. 144], p. 225 (l. 476).
[212] Uspenskij, *История Афона*, III. 2 [vd. n. 9], p. 736, l. 7.

5. Metodio metropolita di Varna (*PLP* 17601). In carica dal 1325, è attestato negli atti del Sinodo sino all'aprile 1343. Sottoscrisse il *Tomo sinodale* alla fine di febbraio 1347[213] e la successiva sentenza sinodale.[214]

6. Isaia metropolita di Selymbria (*PLP* 6732). Dopo la presente nota, egli sottoscrisse il *Tomo sinodale* alla fine di febbraio 1347,[215] la successiva sentenza sinodale[216] e approvò per procura il *Tomo di condanna di Matteo di Efeso* (agosto 1347).[217]

7. Teolepto metropolita di Didymoteichon (*PLP* 7506). Presente al Sinodo nell'aprile 1345, firmò poi il *Tomo sinodale* alla fine di febbraio 1347[218] e approvò per procura il *Tomo di condanna di Matteo di Efeso* (agosto 1347).[219]

Se la *Dichiarazione* del 23 ottobre 1346 in merito al *Tomo sinodale* del 1341 appare una chiara sconfessione dell'operato di Giovanni Caleca, e soprattutto del suo "libro" presentato all'imperatrice nella primavera precedente, i dati ricavabili dalle carriere dei firmatari offrono ulteriori elementi. Se per gran parte di questi le notizie disponibili sono lacunose per il periodo in questione, la vicenda biografica di Macario Chrysokephalos, il personaggio sul quale siamo meglio informati, appare di un certo interesse. Egli giunse a Costantinopoli per difendersi, dopo le lettere di Giovanni Caleca circa i diritti di Giovanni il genovese. Al momento del suo arrivo, Macario era favorevole a Gregorio Acindino (e al patriarca) e apertamente avverso a Palamas. Riteniamo che di lì a poco accadde senz'altro qualcosa tra lui e Caleca. Con ogni probabilità, il patriarca non lo ascoltò in merito alla faccenda di Giovanni il genovese o a qualcosa altro di simile. Così, oltre un anno e mezzo dopo l'ultima attestazione nota, Macario ricompare con questa *Dichiarazione*, evidentemente ostile nei confronti del patriarca. Si può ritenere che anche nel suo caso le vicende personali e quelle della sua metropoli ebbero un peso maggiore di quello delle controversie teologiche. Un altro caso interessante è quello di Metrofane di Patrasso, ben attestato nel seguito come deciso antipalamita. Anche Metrofane con ogni probabilità aveva qualche faccenda in sospeso con Caleca. Resta infine da segnalare che

213 *PRK* II, nr. 147, l. 440 (p. 382).
214 MEYENDORFF, *Le Tome synodal* [vd. n. 144], p. 225 (l. 476).
215 *PRK* II, nr. 147, l. 441 (p. 382).
216 MEYENDORFF, *Le Tome synodal* [vd. n. 144], p. 225 (l. 475).
217 USPENSKIJ, *История Афона*, III. 2 [vd. n. 9], p. 736, l. 7.
218 *PRK* II, nr. 147, l. 434 (p. 382).
219 USPENSKIJ, *История Афона*, III. 2 [vd. n. 9], p. 736, l. 6.

gli altri cinque metropoliti firmatari della *Dichiarazione* saranno tra i primi a sottoscrivere il *Tomo sinodale* alla fine di febbraio 1347, conformandosi sin da subito alla nuova stagione della Chiesa alla conclusione della guerra civile.

IV. Un bilancio

Il *Rapporto dei metropoliti* all'imperatrice Anna del settembre 1346 è allo stesso tempo un punto di arrivo e un punto di partenza. Questo documento è infatti un momento finale, nel quale si coagulano i due tipi di accuse che si erano accumulate contro il patriarca Giovanni Caleca. Da un lato abbiamo le pesanti censure nei confronti del patriarca per la gestione e il governo della Chiesa, accompagnate da accuse di simonia, forse dovute anche a una effettiva venalità dell'uomo.[220] Dall'altro Caleca è attaccato per aver "abolito" il *Tomo sinodale* del 1341, avere condannato Gregorio Palamas e favorito Gregorio Acindino. I metropoliti firmatari del *Rapporto* riproposero anche questo secondo tipo di accuse, ponendosi sulla stessa linea dei palamiti, per colpire il patriarca in un momento nel quale l'imperatrice appariva sensibile a tali argomentazioni. I palamiti, da parte loro, furono abili a intercettare il malcontento dei metropoliti: così si spiegano le violente pagine del *pamphlet* di Kalothetos (che era, tra l'altro, in contatto con Matteo di Efeso) e il loro impietoso ritratto del patriarca. Nell'anno 1346 Giovanni Caleca appare sotto attacco su due fronti: da una parte i palamiti che gli avevano dichiarato guerra dopo la condanna di Gregorio Palamas e la promozione di Acindino (fine 1344), dall'altra un numero significativo di metropoliti che lo poneva sotto accusa per la sua gestione degli affari ecclesiastici. Da entrambe le parti furono allora utilizzati gli argomenti degli altri "compagni di strada", purché servissero a colpire il patriarca. In questa maniera si venne a creare un'alleanza di fatto tra tutti coloro che per ragioni diverse erano suoi oppositori. L'unico elemento che li univa era la comune avversione nei confronti del patriarca e il desiderio che egli fosse deposto: base molto fragile e instabile, che ben spiega i dissidi successivi alla deposizione di Caleca.

Il *Rapporto dei metropoliti* e la successiva *Dichiarazione* del 23 ottobre costituiscono un punto di arrivo anche da un punto di vista più concreto.

[220] Se crediamo a quanto scriveva Giovanni Cantacuzeno, *Historiarum* lib. II, 21: Bonn, I, p. 432 circa la sua elezione al patriarcato e la sua volontà di accumulare le prebende. Per i ritratti di Caleca e di altri (ai suoi occhi) *parvenus* tracciati da Cantacuzeno v. le osservazioni di A. P. Každan, *L'histoire de Cantacuzène en tant qu'œuvre littéraire*, in *Byz*, 50 (1980), p. 318.

I due documenti sono infatti una testimonianza del progressivo crollo del consenso e dell'appoggio dei metropoliti nei confronti di Caleca. Soffermiamoci su questo punto prendendo in considerazione i dati disponibili. A causa delle manomissioni nel registro patriarcale,[221] per il periodo successivo alla fine del 1344 e sino alla fine del patriarcato di Giovanni Caleca conosciamo soltanto due atti. Il primo è la deposizione di Isidoro Boucheiras del 4 novembre 1344.[222] La lista di presenza nel documento è la seguente: 1. Giuseppe metropolita di Adrianopoli (*PLP* 9026), 2. <Metrofane> metropolita di Patrasso (*PLP* 18063), 3. Isacco metropolita di Madyta (*PLP* 8254), 4. Callinico metropolita di Zikchia (*PLP* 10410), 5. Callinico metropolita di Amastris (*PLP* 10405), 6. Paolo metropolita di Xanthe (*PLP* 22120), 7. Sofronio metropolita di Drama (*PLP* 27639), 8. Giuseppe metropolita di Tenedo (*PLP* 9044),[223] 9. l'arcivescovo (?) di Tzouroulon.[224] La maggior parte di questi metropoliti (nr. 1, 3, 4, 5, 8) figura anche nella lista del secondo atto, risalente all'aprile 1345:[225] 1. Giuseppe di Adrianopoli, 2. Macario di Filadelfia (*PLP* 31138), 3. Teolepto di Didymoteichon (*PLP* 7506), 4. Isacco di Madyta, 5. Neofito di Filippi (*PLP* 20158), 6. Callinico di Amastris, 7. Callinico di Zikchia, 8. Malachia di Methymna (*PLP* 16491), 9. Teodulo di Rhosion (*PLP* 7268), 10. Eutimio di Medeia (*PLP* 6263), 11. Giuseppe di Tenedo (*PLP* 9044). Si sarebbe tentati di aggiungere a queste attestazioni le notizie, da utilizzare con prudenza anche perché riferibili a un periodo più ampio, su metropoliti antipalamiti e collaboratori di Caleca, ricavabili dalle opere di Giuseppe Kalothetos,[226] Gregorio Acindino[227] e dalla lista degli antipalamiti del *Città del Vaticano BAV Vat. gr.* 1096.[228] Oltre all'appena nominato Callinico di Zikchia (Acindino), e la "bestia nera" dei palamiti, Giacinto metropolita di Tessalonica (*PLP* 29453), troviamo il suo omonimo metropolita di Corinto (*PLP* 29452), Giacomo Koukounares di Monembasia (*PLP* 13408), Nilo (?) di Lakedaimon (*PLP* 20041), il metropolita di Kolchoi (Soteropolis), Dionisio di Berroia (*PLP* 5481) e forse

[221] Cfr. al riguardo la preziosa analisi codicologica di Otto Kresten, *PRK* II, p. 49 e sgg.

[222] MERCATI, *Notizie* [vd. n. 14], pp. 199-200, 202 (lista di presenza); cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2250.

[223] V. anche la citazione di Gregorio Acindino, *Discorso a Giovanni XIV Caleca*, 12: NADAL, *Gregorio Akíndynos* [vd. n. 2], l. 288 (p. 265).

[224] Cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2250 Liste épiscopale.

[225] *PRK* II, nr. 131, pp. 204-206, lista di presenza alle ll. 14-17; cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2259.

[226] TSAMIS, *Ἰωσὴφ τοῦ Καλοθέτου συγγράμματα* [vd. n. 19], 8, ll. 418-422 (p. 298).

[227] In particolare nell'opera indirizzata a Ieroteo: PITSAKIS, *Γρηγορίου Ἀκινδύνου ἀνέκδοτη πραγματεία περὶ (Κωνσταντίνου;) Ἀρμενοπούλου* [vd. n. 96], p. 195.

[228] MERCATI, *Notizie* [vd. n. 14], p. 223.

un anonimo metropolita di Byzie.[229] A questi nomi vanno aggiunti Macario di Serre (*PLP* 16273), a Costantinopoli dopo la caduta della città in mano ai Serbi (settembre 1345), e soprattutto Neofito di Filippi (*PLP* 20158), inviato da Caleca presso Cantacuzeno nell'autunno 1344 e ancora membro di una legazione presso lo stesso per conto di Anna Paleologa nel febbraio 1347. Non abbiamo invece notizie sui titolari di Attaleia e Cesarea menzionati da Acindino.[230] Di queste liste eterogenee dobbiamo mantenere logicamente i metropoliti residenti a Costantinopoli, quindi Neofito di Filippi (anche presente nella lista di presenza dell'aprile 1345), Giacinto di Corinto e (dall'autunno 1345) Macario di Serre.

Un primo elemento che emerge con chiarezza è appunto il progressivo allontanamento da Giovanni Caleca di una parte consistente dei metropoliti presenti e attivi a Costantinopoli. Quasi la metà dei metropoliti che parteciparono alla riunione del Sinodo nell'aprile 1345 sottoscrissero poi la dichiarazione del 23 ottobre 1346 (Macario di Filadelfia, Teolepto di Didymoteichon, Malachia di Methymna, Teodulo di Rhosion). E possiamo aggiungere che Isacco di Madyta fu tra i primi firmatari del *Tomo sinodale* del febbraio 1347 e Giuseppe di Adrianopoli fu, con ogni probabilità, tra coloro che con il Lazzaro di Gerusalemme scomunicarono e deposero Giovanni Caleca in quella città (maggio 1346). La frammentarietà delle fonti disponibili non permette di aggiungere altro, ma vogliamo anche ricordare a questo proposito la riunione degli inizi del 1345, ricordata da Gregorio Palamas, che sconfessava in pieno il patriarca Caleca, alla quale avevano preso parte «i più insigni» tra i metropoliti.[231] Non conosciamo i loro nomi, ma questa testimonianza è un ulteriore segno del dissenso manifestato da certuni metropoliti nei confronti del patriarca durante quel periodo.

Il *Rapporto dei metropoliti* del settembre 1346 non fu solo un punto d'arrivo, ma anche un punto di partenza. Questo documento (e la successiva *Dichiarazione* del 23 ottobre) segnò infatti l'inizio del conto alla rovescia

[229] Menzionato da Gregorio Acindino nella sua lettera a Macario Chrysokephalos: CONSTANTINIDES HERO, *Letters of Gregory Akindynos* [vd. n. 30], nr. 48, l. 26 (p. 204). Il metropolita in questione non ci sembra identificabile né con Nicola, attestato sino al 1331 (*PLP* 20492) né con Neofito, attestato con sicurezza nel 1351 (*PLP* 20153). Questo metropolita doveva essere legato a Giovanni Caleca (o da questi nominato), dal momento che noi sappiamo che Giovanni Cantacuzeno diede a Lazzaro patriarca di Gerusalemme, che si era rifugato presso di lui, la metropoli di Byzie, cfr. Giovanni Cantacuzeno, *Historiarum* lib. III, 80: Bonn, II, p. 492. Per Dionisio di Berroia, cfr. anche O. KRESTEN, *Fünf nachgezeichnete Metropolitenunterschriften der ersten Amtsperiode des Patriarchen Philotheos Kokkinos im Patriarchatsregister von Konstantinopel, in Österreichische Osthefte. Österreichisches Ost- und Südosteuropa-Institut*, 33 (1991), p. 174.

[230] «καὶ Καισαρείας καὶ Ἀτταλείας»: PITSAKIS, *Γρηγορίου Ἀκινδύνου ἀνέκδοτη πραγματεία περὶ (Κωνσταντίνου;) Ἀρμενοπούλου* [vd. n. 96], p. 195.

[231] Cfr. più in alto, p. 290.

per la deposizione del patriarca Giovanni Caleca. Dall'autunno 1346 la questione fu all'ordine del giorno, in primo luogo per l'imperatrice Anna. Era chiaro che il patriarca doveva essere deposto, restava soltanto da stabilire il modo e il capo (o i capi) d'accusa. I tre mesi seguenti trascorsero in discussioni, sempre più fitte e frenetiche, al riguardo e infine ci si ridusse a passare all'azione e a deporre Caleca la sera prima dell'entrata di Giovanni Cantacuzeno a Costantinopoli (2-3 febbraio 1347).[232] Le prolungate discussioni alla ricerca di un accordo non riguardavano evidentemente la sorte del patriarca, che oramai era segnata, ma quale tipo di imputazione doveva essere utilizzato. Alla fine si decise di passare sotto silenzio il suo operato nella gestione degli affari ecclesiastici, con ogni probabilità per non mettere in moto un procedimento che avrebbe potuto avere esiti imprevedibili, e si decise di condannarlo per la sua "abolizione" del *Tomo sinodale* del 1341 e le questioni collegate. Così Giovanni Cantacuzeno, già all'inizio di marzo 1347, si limiterà ad accennare elitticamente alle «azioni illegali contro la Chiesa e l'Impero» compiute dall'allora patriarca.[233]

In questo modo si concludeva una vicenda, che sarebbe inutile e falsificante intendere sulla base dello schema bipolare "palamiti"-"antipalamiti", semplice riproposizione in chiave scientifica della lettura degli stessi protagonisti degli avvenimenti di allora, nella quale i fattori extrateologici giocarono un ruolo di primaria importanza. Questioni umane, troppo umane, quali problemi di giurisdizione ecclesiastica, giudizi sinodali e finanche antipatie e asti personali, furono alla fine del tutto decisivi.

V. I manoscritti, l'edizione di Dositheos di Gerusalemme e il testo del *Rapporto dei metropoliti*

Il *Rapporto dei metropoliti* è conservato, da quanto ci risulta, in sei manoscritti.

J *Wien österreichische Nationalbibliothek jur. gr.* 7 (metà del XIV s.).[234] Manoscritto contenente testi giuridici, ai quali segue una raccolta di tomi sinodali e documenti del XIV secolo copiata da Macario Chrysokephalos.

[232] Cfr. RIGO, *Il* prostagma [vd. n. 4], pp. 711-714.
[233] *Prostagma* [vd. n. 4], l. 38: ivi, p. 729.
[234] Cfr. H. HUNGER – O. KRESTEN, *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek. Teil 2. Codices Juridici, Codices Medici*, Wien, 1969; L. BURGMANN – M. T. FÖGEN – A. SCHMINCK – D. SIMON, *Repertorium der Handschriften des byzantinischen Recht. Teil. I Die Handschriften des weltichen Rechts (Nr. 1-327)* (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, 20), Frankfurt am Main, 1995, pp. 359-360 (nr. 313); pp. 14-16;

(ff. 206^{r}-207^{v}) *Rapporto dei metropoliti all'imperatrice Anna Paleologa*, tit.: *<Ἀ>ναφορὰ τῶν ἀρχιερέων πρὸς τὴν κρατίστην καὶ ἁγίαν ἡμῶν κυρίαν καὶ δέσποιναν*. Infra, pp. 334-339. Nella parte superiore del f. 206^{v} *Ἐκ τῶν ἀποστολικῶν διατάξεων*. <Π>ροστάσσομεν καὶ τοῦτο κατ'ἐντολὴν Θεοῦ τοὺς ἐπ'ἐξουσίᾳ ἄρχοντας τῶν ἱερῶν μὴ ἐφάπτεσθαι, ἵνα μὴ ἀνιέρως τὰ ἱερὰ ἐπιφέρωται· μὴ δ'ἐκ τῆς ἐκκλησίας λαμβανέτωσαν τι κἂν καὶ κτήτορες ὦσιν, ἐκτὸς καὶ μόνης τῆς μεταλήψεως καὶ τῆς ἀναφορᾶς, καὶ ταύτης κανονικῶς. Εἰ δέ τι ἀπεναντίας τούτων πρᾶξαι θελήσουσιν οὐδὲν ἄλλο ἐοίκασιν ἢ κλήπταις καὶ ἱεροσύλοις καὶ εἰδωλοθύταις, κἂν μὴ μετανοήσωσιν ἀπώλειαν ταῖς ἑαυτῶν ψυχαῖς προξενήσουσιν. Οὐδαμοῦ γὰρ ὁ Κύριος τοῦτο ἡμᾶς ἐδίδαξεν, ἀλλὰ μᾶλλον προσέταξεν *ἀποδοῦναι τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ* [Mt. 22, 21]. Il passo non si ritrova nelle *Costituzioni apostoliche*.

Seguono: (ff. 207^{v}-212^{v}) *Tomo sinodale* del 1347, (f. 213^{rv}) Giovanni VI Cantacuzeno, *Prostagma*, (ff. 213^{v}-216^{r}) <Gregorio Palamas,> *Tomo aghioritico*, (ff. 216^{r}-223^{r}) *Tomo sinodale* del 1341.

V *Athous Vatopediou* 262 (1370 circa).[235] La seconda parte del codice conserva una raccolta di tomi sinodali e altri documenti del XIV secolo copiata da Giovanni Holobolos: (ff. 127^{r}-131^{r}) <Gregorio Palamas,> *Tomo aghioritico*, (ff. 131^{v}-142^{r}) *Tomo sinodale* del 1341 (ff. 142^{r}-151^{v}) *Tomo sinodale* del 1347.

A questi segue (ff. 152^{r}-153^{v}) *Rapporto dei metropoliti all'imperatrice Anna Paleologa*, tit.: *Ἀναφορὰ τῶν ἀρχιερέων πρὸς τὴν κρατίστην καὶ ἁγίαν κυρίαν καὶ δέσποιναν κυρίαν Ἄννην τὴν Παλαιολογίνην*. Infra, pp. 334-339.

(ff. 153^{v}-155^{r}) Giovanni VI Cantacuzeno, *Prostagma*, (f. 155^{v}) Matteo di Efeso, *Lettera di sottomissione*, (ff. 156^{r}-158^{v}) Gregorio Palamas, *Professione di fede*, (ff. 159^{r}-193^{v}) *Tomo sinodale* del 1351. Dopo due opere di Nicola Cabasilas, il *Tomo sinodale* del 1368 (ff. 205^{r}-214^{r}).

A *Athous Dionysiou* 147 (3681) (terzo quarto del XIV s.).[236] La prima parte del codice (ff. 1-247) contiene opere di Nilo Cabasilas, mentre la seconda (ff. 248-315) presenta una collezione di tomi legati alle dispute teologiche

B. L. Fonkič, *Новые автографы Макария Хрисокефала*, in *Монфокон*, I, Moskva, 2007, pp. 157-165, in part. 158, 160 e tav. 1; Rigo, *Il* prostagma [vd. n. 4], pp. 723-724.

[235] Cfr. A. Rigo, *Il monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos*, in *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, a c. di A. Rigo (*Orientalia Venetiana*, 16), Firenze, 2004, pp. 55-57; Idem, *Il* prostagma [vd. n. 4], pp. 722-723.

[236] Cfr. Sp. P. Lampros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, I, Cambridge, 1895, p. 345; Rigo, *Il* prostagma [vd. n. 4], pp. 721-722.

del periodo. (ff. 248^{r}-252^{r}) <Gregorio Palamas,> *Tomo aghioritico*, (ff. 252^{v}-263^{r}) *Tomo sinodale* del 1341, (ff. 263^{r}-272^{v}) *Tomo sinodale* del 1347, (ff. 273^{r}-274^{v}) <*Rapporto dei metropoliti all'imperatrice Anna Paleologa*>. Infra, pp. 334-339. (ff. 274^{v}-276^{r}) <Giovanni vi Cantacuzeno, *Prostagma*>. (ff. 276^{v}-277^{r}) <Matteo di Efeso, *Lettera di sottomissione*>. (ff. 277^{r}-280^{r}) <Gregorio Palamas, *Professione di fede*>. (ff. 280^{v}-315^{v}) *Tomo sinodale* del 1351.

C *Athous Dionysiou* 192 (3726) (XV s.), ff. I-III, 204.[237]

(ff. I^{r}-II^{v}) Indice del ms. vergato dal bibliotecario di Dionysiou Dometios il 23 febbraio 1900. F. III bianco. (f. 1^{rv}) *Σχόλιον ἀναγκαιότατον περὶ τῶν διαλαμβανομένων ἐν τῷ α΄ τοῦ προκειμένου λόγου ἐπιχειρήματι*, inc.: Τῆς πρώτης συνόδου Σίλβεστρος ὁ Ῥώμης, des.: παντάπασι τὸ τῆς πίστεως σύμβολον. *PS* I, p. 28, l. 10 app.

1. (ff. 2^{r}-12^{r}, 12^{r}-33^{v}) Gregorio Palamas, I-II *Trattati apodittici*.
2. (ff. 33^{v}-40^{r}) Gregorio Palamas, *Refutazione delle* Epigraphai *di Giovanni Bekkos*.
3. (ff. 40^{v}-47^{v}) <Giorgio Phakrases>, *Narrazione della discussione di Gregorio Palamas con Niceforo Gregoras*.
4. (ff. 48^{r}-70^{r}: Λόγος ε΄, 70^{v}-115^{v}: Λόγος ϛ΄, 115^{v}-131^{r}: Λόγος ζ΄, 131^{r}-159^{v}) Gregorio Palamas, I-IV *Antirretici contro Niceforo Gregoras*.
5. (ff. 159^{v}-164^{v}) Gregorio Palamas, *Su un passo di Basilio di Cesarea*, Λόγος θ΄.
6. (ff. 165^{r}-178^{v}) *Tomo sinodale* del 1347. *PRK* II, nr. 147, pp. 346-382; Meyendorff, *Le Tome synodal*, pp. 211-226 (utilizzato il ms. con sigla d). Di fianco alle parole γράψαντες πρὸς τὴν εἰρημένην κραταιάν, ecc. (*PRK* II, nr. 147, ll. 214-215: p. 364) è stato tracciato in margine il rinvio: Ἐν τῷ τέλει τοῦ βιβλίου εὑρήσεις ἃ ἔγραψαν οὗτοι.
7. (ff. 178^{v}-183^{r}) <Gregorio Palamas, *Descrizione delle empietà di Barlaam e Acindino*>
8. (ff. 183^{v}-202^{v}) Gregorio Palamas, *Omelia* XVI: *PG* 151, coll. 189-220.
9. (ff. 202^{v}-204^{v}) *Rapporto dei metropoliti all'imperatrice Anna Paleologa*, tit.: *Ἴσον τῆς γενομένης περὶ τοῦ πατριάρχου ἀναφορᾶς πρὸς τὴν ἁγίαν δέσποιναν παρὰ τῶν σχολαζόντων καθ'ἑαυτοὺς ἀρχιερέων*. Infra, pp. 334-339.

[237] Cfr. Lampros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, I [vd. n. 236], p. 357.

M *Moskva, GIM, Synod. gr.* 206 (Vladimir 337) (terzo quarto del XIV secolo).[238]

Un solo copista, conosciuto da diversi codici eseguiti per l'ex-imperatore Giovanni Cantacuzeno, per i ff. 3-220, cfr. G. M. PROCHOROV, *Публицистика Иоанна Кантакузина 1367-1371 гг.*, in *VV*, 29 (1969), p. 319; B. MONDRAIN, *L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes*, in *Gregorio Palamas e oltre*, pp. 273-274, 291; RIGO, *Il* Prooemium contra Barlaamum et Acindynum *di Giovanni Cantacuzeno e le sue fonti* [vd. n. 11], ha eseguito il manoscritto.

1. (ff. 3r-19v) *Tomo sinodale* del 1341.
2. (ff. 20r-22r) *Rapporto dei metropoliti ad Anna Paleologa*, tit.: *Ἀναφορὰ ἀρχιερέων εἰς τὴν δέσποιναν κυρίαν Ἄνναν τὴν Παλαιολογίναν κατὰ τοῦ χρηματίσαντος πατριάρχου κῦρ Ἰωάννου*. Infra, pp. 334-339.
3. (ff. 22v-24v, 26rv) NICEFORO GREGORAS, *Monodia per Andronico III Paleologo*.
4. (ff. 25rv, 27r-39r) *Tomo sinodale* del 1347.
5. (ff. 40r-82v) *Tomo sinodale* del 1351.
6. (ff. 83r-86r) *Ὅτι μὴ μόνον παρὰ οἰκουμενικῶν συνόδων οἱ κατὰ καιροὺς ἀναφυόμενοι αἱρετικοὶ καὶ κρίνονται καὶ καταδικάζονται καὶ τῷ ἀναθέματι παραπέμπονται, ἀλλὰ καὶ παρὰ μερικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων τοῦτο γίνεται. Τοῦ λόγου δὲ μάρτυρες καὶ ἄλλαι μὲν πολλαὶ παλαιαὶ πράξεις ἁγίων, ἀλλὰ καὶ αἱ παροῦσαι αὗται ἱεραὶ καὶ τοπικαὶ σύνοδοι πράξεις οὖσαι ἁγίων πατέρων.*
7. (f. 87rv) 21 Titoli, di cui il primo: Ὅτι ἀπὸ τῶν θεολογικῶν ἀρχῶν δεῖ ποιεῖσθαι τὰς θεολογικὰς διαλέξεις καὶ οὐκ ἀπὸ τῆς διανοίας ἡμῶν.
8. (ff. 88r-220v) Florilegio palamita in XVI capitoli. Cf. B. MARKESINIS, *Un florilège composé pour la défense du tome du Concile de 1351*, in A. SCHOORS – P. VAN DEUN (éd.), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, Leuven, 1994, pp. 469-493; RIGO, *Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo sinodale del 1368* [vd. n. 235], p. 57.

F *Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana,* pl. 8. 8 (terzo quarto del XIV secolo),[239]

[238] Cfr. VLADIMIR, *Систематическое описанiе рукописей Московской Синодальной Библiотеки*, I, Moskva, 1894, pp. 497-498; B. L. FONKIČ – F. B. POLJAKOV, *Греческие рукописи Синодальной Библиотеки*, Moskva, 1993, p. 113.

[239] Cfr. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera graecorum Patrum*, I [vd. n. 185], pp. 342-349; RIGO, *Il* Prooemium contra Barlaamum et Acindynum *di Giovanni Cantacuzeno e le sue fonti* [vd. n. 11].

La maggior parte del manoscritto dell'opera di Giovanni Cantacuzeno (sotto il nome di monaco Cristodulo), che refuta le *Παλαμιτικαὶ παραβάσεις* di Giovanni Ciparissiota:[240]

(ff. 11^{v}-379^{r}) GIOVANNI CANTACUZENO, *Contra Ioannem Cyparissiotem.*

Questo scritto è preceduto da:

(ff. 1^{r}-11^{v}) GIOVANNI CANTACUZENO, *Proemium contra Barlaam et Acindynum*, tit.: *Προοίμιον εἰς τοὺς παρὰ τοῦ μοναχοῦ Χριστοδούλου συγγραφέντας λόγους κατὰ τῆς τοῦ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου αἱρέσεως*. Sorta di storia della controversia dall'"inchiesta" di Barlaam tra i monaci di Tessalonica (1335 ca.) al Concilio del 1351. RIGO, *Il* Prooemium contra Barlaamum et Acindynum *di Giovanni Cantacuzeno e le sue fonti* [vd. n. 11]. La prima parte (ff. 1^{r}-2^{r}) era già stata editata da BANDINI, *Catalogus*[vd. n. 185], I, pp. 342-344 = *PG* 154, coll. 693-699B. Nella sua esposizione Cantacuzeno inserisce i seguenti documenti.

1. (ff. 2^{r}-6^{v}) *Tomo sinodale* del 1341.
2. (f. 7^{rv}) *Rapporto dei metropoliti all'imperatrice Anna Paleologa*, tit.: *Ἀναφορὰ ἀρχιερέων εἰς τὴν βασιλίδα Ἄνναν τὴν Παλαιολογίναν κατὰ τοῦ χρηματίσαντος πατριάρχου Ἰωάννου τοῦ Καλέκα*. Infra, pp. 334-339.
3. (f. 8^{r}) MATTEO DI EFESO, *Lettera di sottomissione*.
4. (ff. 8^{v}-9^{r}) NICEFORO GREGORAS, *Monodia per Andronico III Paleologo*.

D Il *Rapporto dei metropoliti* è stato edito da Dositheos di Gerusalemme nel 1698. Questa edizione è stata poi ripresa nella *Patrologia graeca* del Migne.[241] Per il *Rapporto dei metropoliti* (e il *prostagma* di Cantacuzeno), Dositheos afferma di essersi servito di una copia dei documenti effettuata dallo *skeuophylax* di Lavra Nikephoros.[242]

Nonostante i diversi rimandi al *Rapporto dei metropoliti* nei documenti del 1347 e in alcune opere di Giovanni Cantacuzeno degli anni successivi, la tradizione indiretta è esigua, se non inesistente.

Si devono ricordare soltanto alcune righe della dichiarazione del 23 ottobre 1346:

τὴν περὶ τῆς εὐσεβείας κρίσιν καὶ διάγνωσιν καὶ ἀπόφασιν τῆς μεγάλης ἐκείνης συνόδου, καθ'ἣν προεκάθητο καὶ ὁ τρισμακάριστος καὶ ἅγιος ἡμῶν αὐθέντης καὶ βασιλεύς (...). τὰς ἐν αὐτῷ διαγνώσεις καὶ ἀποφάσεις.[243]

[240] Cfr. MERCATI, *Notizie* [vd. n. 14], pp. 253-255; E. VOORDECKERS – F. TINNEFELD, *Iohannes Cantacuzenus, Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita* (*CCSG*, 16), Turnhout – Leuven, 1987, p. XIII.

[241] *Τόμος ἀγάπης*, Jassy, 1698, pp. 8-10 (non numerate della premessa) = *PG* 151, coll. 769-772C3.

[242] Cfr. RIGO, *Il* prostagma [vd. n. 4], p. 724.

[243] Cfr. più in alto, p. 321.

Un passo del *Tomo sinodale* del 1347 riprende e parafrasa alcuni punti del *Rapporto*:

Ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ἀθετῆσαι τὰς ὑπὲρ εὐσεβείας συνοδικὰς διαγνώσεις καὶ ἀποφάσεις καὶ χωρῆσαι μὲν κατὰ τῆς εὐσεβείας τῶν τότε δικαιωθέντων ὡς συνηγόρων τῆς κατ'αὐτὴν ἀληθείας, ὁμοφρονῆσαι δὲ τοῖς μαθηταῖς καὶ διαδόχοις τῆς τοῦ Βαρλαὰμ ἐκείνου κακοδοξίας καὶ **γυμνῇ τῇ κεφαλῇ** γράφειν τὲ καὶ λέγειν, χειροτονεῖν τε καὶ ψηφίζεσθαι καὶ τὴν πρὸς τοὺς φρονοῦντας τὰ τοῦ Βαρλαὰμ ὁμοφροσύνην ἐπιδείκνυσθαι φανερῶς κατάκριτον εἶναι καὶ μὴ ἔχειν αὐτὸν μοῖραν μετὰ τῶν εὐσεβῶν ἀπεφήνατο.[244]

I manoscritti che contengono il *Rapporto dei metropoliti* si dividono in due gruppi: da un lato **J** e dall'altro i restanti, **VACMFD**.

Oltre al titolo differente per l'omissione del nome della sovrana (l. 2), i due gruppi si distinguono nei seguenti punti.

J	**VACMFD**
l. 5 (lista di presenza) ὁ Γάνου	om.
l. 82 (firme) Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Γάνου Ἰωσήφ	om.
ll. 52-53 τὸν ἀντίθετον τοῖς (...) δυσσεβήμασι συνοδικὸν τόμον	τὸν ἀντίθετον τοῖς (...) δυσσεβήμασιν ὀρθὴν διάγνωσιν
l. 56 οὖν	γοῦν

J è una copia privata eseguita da Macario Chrysokephalos tra la fine dell'inverno e ll'inizio della primavera 1347 (marzo?). La presenza di sette firmatari in questo testimone, mentre tutti gli altro omettono il nome di Giuseppe di Ganos ci fanno credere che **J** sia una copia della versione originale del *Rapporto dei metropoliti*.[245]

VAD dipendono invece da una copia del documento autenticata qualche tempo dopo, durante la primavera 1347, dallo stesso Macario Chrysokephalos (Τὸ παρὸν ἴσον ἀντιβληθὲν τῷ πρωτοτύπῳ αὐτοῦ, καὶ εὑρεθὲν κατὰ πάντα ἐξισάζον ὑπεγράφη παρ'ἐμοῦ δι'ἀσφάλειαν. Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Φιλαδελφείας Μακάριος, l. 83 app.).[246] Unico errore congiuntivo di **VAD** è l. 61 οὕτω καὶ. **A** e **V** sono copie indipendenti dello stesso manoscritto, come mostrano il testo del *prostagma* di Giovanni Cantacuzeno e del *Tomo sinodale* del 1347.[247] **D**, caratterizzato da svariati errori

[244] *PRK* II, nr. 147, ll. 217-224 (p. 364), cfr. *Rapporto dei metropoliti*, ll. 39, 41-43, 63-65; v. anche *Tomo sinodale*: *PRK* II, nr. 147, ll. 110-114 (p. 354), cfr. *Rapporto dei metropoliti*, ll. 60-64.

[245] V. anche più in alto, pp. 307-308.

[246] Per la data v. RIGO, *Il* prostagma [vd. n. 4], p. 724.

[247] Cfr. ivi.

di copia e omissioni (ll. 21, 27, 37, 42, 45, 52, 53, 59 app.), non può essere copia di **A** (nel quale manca il titolo, ll. 1-2 app), e deriva con ogni probabilità da **V**.

Già diversi elementi esterni accomunano **M** e **F**: da una parte **F** contiene l'opera di Giovanni Cantacuzeno, dall'altra **M**, eseguito da un copista dell'ex-imperatore, conserva materiale (tra il quale il *Rapporto dei metropoliti*) che poi è utilizzato da Cantacuzeno nel suo *Proemio*, presente in **F**.[248] L'aggiunta nel titolo (ll. 1-2 app.) accomuna i due testimoni: εἰς τὴν δέσποιναν κυρίαν Ἄνναν τὴν Παλαιολογίναν κατὰ τοῦ χρηματίσαντος πατριάρχου κῦρ Ἰωάννου **M**, εἰς τὴν βασιλίδα Ἄνναν τὴν Παλαιολογίναν κατὰ τοῦ χρηματίσαντος πατριάρχου Ἰωάννου τοῦ Καλέκα **F**. **F** presenta tutte le lezioni in comune con **M**, con una sola omissione (l. 31 μέγα) che conferma come **F** non possa essere l'antigrafo di **M**. Riteniamo che **F** sia copia di **M** e quale codice *descriptus* debba essere eliminato.

C, che presenta un titolo particolare (Ἴσον τῆς γενομένης περὶ τοῦ πατριάρχου ἀναφορᾶς πρὸς τὴν ἁγίαν δέσποιναν παρὰ τῶν σχολαζόντων καθ'ἑαυτοὺς ἀρχιερέων), si caratterizza per i numerosi errori e omissioni, (ll. 10, 26, 28, 60, 75, 76), un'aggiunta (l. 36). Una lezione in comune (l. 69) con **M** non ci sembra significativa per stabilire una dipendenza da questo testimone.

Antonio RIGO
Dipartimento di Studi Umanistici
Università Ca' Foscari, Venezia
arigo@unive.it

RÉSUMÉ

L'article présente l'édition critique du *Rapport des métropolites* adressé à l'impératrice Anne en septembre 1346, avec une introduction historique et une étude des manuscrits: I. Les événements de la fin de 1344 à l'automne de 1346; II. Le *Rapport* (le contenu et les firmataires); III. La Déclaration sur le *Tome synodal* d'un groupe des métropolites (23 octobre 1346); IV. Un bilan de l'affaire; V. Les manuscrits, l'édition de Dosithée de Jérusalem et le texte du *Rapport*.

[248] V. RIGO, *Il* Prooemium contra Barlaamum et Acindynum *di Giovanni Cantacuzeno e le sue fonti* [vd. n. 11].

Ἀναφορὰ τῶν ἀρχιερέων πρὸς τὴν κρατίστην καὶ ἁγίαν ἡμῶν κυρίαν καὶ δέσποιναν

Κρατίστη καὶ ἁγία ἡμῶν κυρία καὶ δέσποινα, ἡμεῖς οἱ ἀρχιερεῖς οἱ καθεζόμενοι ἐν τοῖς κελλίοις ἡμῶν ἀποκεκλεισμένοι, ὁ Ἐφέσου, ὁ Κυζίκου, ὁ Ἀλανίας, ὁ Χριστουπόλεως, ὁ Ἄπρω, ὁ Γάνου, ὁ Λοπαδίου, δεξάμενοι παρὰ τῆς χάριτος τοῦ παναγίου Πνεύματος τὸν τοῦ Εὐαγγελίου ζυγόν, καὶ χρέος ἔχοντες ἀντιτάττεσθαι τοῖς ἀντικειμένοις τῷ Εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ νοητοῖς τε καὶ αἰσθητοῖς δαίμοσι, καὶ ὑπομιμνήσκειν τῇ εὐσεβεστάτῃ καὶ ἁγίᾳ βασιλείᾳ σου, καὶ παρακινεῖν τὸ φιλευσεβὲς αὐτῆς εἰς τὸ καθαίρειν πᾶν ὕψωμα κατὰ τοῦ Θεοῦ ἐπαιρόμενον. Ὑπομιμνήσκομεν ἤδη καὶ ἀναφέρομεν ὅτι ὁ νῦν πατριαρχεύων, ἁλοὺς τῷ τῆς φιλαργυρίας δεινῷ καὶ ἀλογίστῳ πάθει, ὡς μισθωτὸς ἀνεστράφη ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Χριστοῦ, συνάγων ἀργύριον καὶ χρυσίον ὑπὲρ τῶν υἱῶν καὶ τῶν θυγατέρων αὐτοῦ, καὶ παρὰ τοὺς ὅρους τῶν ἁγίων καὶ τοὺς ἱεροὺς κανόνας τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας πωλῶν ἀνυποστόλως τὰς χηρευούσας ἐκκλησίας, πωλῶν τὰς ἐξαρχίας, καπηλεύων τὰς ἡγουμενείας, ὁδῷ προβαίνων ἐπὶ τὸ χεῖρον, καὶ τὸ δίκαιον δικάζων, καὶ κρίνων ἐνδιαστρόφως τὰς ἀνακυπτούσας ἐκκλησιαστικάς τε καὶ πολιτικὰς ὑποθέσεις, ὡς καὶ διπλᾶς σημειώσεις ἀντιθέτους ἐπὶ πολλῶν εἶναι τοῦ αὐτοῦ. Ὢ φεῦ τῆς τολμῆς· ὕστερον καὶ ἐπὶ τῆς εὐσεβείας φανερῶς ἐποίησε. Περὶ δὲ τῶν ἱερῶν κειμηλίων τί χρὴ λέγειν; Πολλὰ γὰρ καὶ τῶν καθιερωμένων τῷ Θεῷ σκευῶν τολμηρᾷ καὶ χειρὶ καὶ γνώμῃ ἀδεῶς ἀφελόμενος εἰς ἴδιον, βαβαί, πορισμὸν καὶ κατέλυσε καὶ ἐπώλησεν. Ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσι κατέλιπε διὰ φιλοδοξίας ὑπερβολὴν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ, καὶ χρονίας καταμονὰς ἐποίησε φορτικῶς ἐν τοῖς βασιλείοις. Ὁ δὲ τοῦ Θεοῦ μέγιστος ναός, ἀπρονόητος καὶ ἀτημέλητος

J = *Wien österreichische Nationalbibliothek jur. gr.* 7, ff. 206^{r}-207^{v}, V = *Athous Vatopediou* 262, ff. 152^{r}-153^{v}, A = *Athous Dionysiou* 147 (3681), ff. 273^{r}-274^{v}, C = *Athous Dionysiou* 192 (3726), ff. 202^{v}-204^{v}, M = *Moskva GIM Synod. gr.* 206 (*Vladimir* 337), ff. 20^{r}-22^{r}, D = Dositheos di Gerusalemme, *Τόμος ἀγάπης*, Jassy, 1698, pp. 7-8.

10-11 Cfr. 2 Cor. 10, 5. ‖ **13** Cfr. Gv. 10, 12

1-2 Om. A | Ἴσον τῆς γενομένης περὶ τοῦ πατριάρχου ἀναφορᾶς πρὸς τὴν ἁγίαν δέσποιναν παρὰ τῶν σχολαζόντων καθ᾽ἑαυτοὺς ἀρχιερέων C |εἰς τὴν δέσποιναν κυρίαν Ἄνναν τὴν Παλαιολογίναν κατὰ τοῦ χρηματίσαντος πατριάρχου κῦρ Ἰωάννου M ‖ **2** κυρίαν Ἄνναν τὴν Παλαιολογίναν post δέσποιναν add. VAD ‖ **5** ὁ Γάνου om. VACMD ‖ **10** καθαιρεῖν C ‖ **20** Ὁ VACM: ὢ ‖ **21** δὲ om. D ‖ **26** χειροτονίας C: χρονίας ‖ **27** ἀνεπιμέλητος D: ἀτημέλητος

Rapporto dei vescovi alla molto potente e santa nostra signora e sovrana

Molto potente e santa nostra signora e sovrana, noi i presuli che dimoriamo rinchiusi nelle nostre celle, <i metropoliti> di Efeso, di Cizico, di Alania, di Christoupolis, di Apros, di Ganos <e l'arcivescovo> di Lopadion abbiamo ricevuto per grazia del santissimo Spirito il giogo del Vangelo e abbiamo l'obbligo di opporci ai demoni intelligibili e sensibili avversari del Vangelo di Cristo e di ricordare alla tua molto pia e santa persona imperiale e di incitare il tuo amore della pietà che purifichi ogni esaltazione che si leva contro Dio (cfr. 2 Cor. 10, 5). Abbiamo già ricordato e denunciato che l'attuale patriarca, in preda alla funesta e irrazionale passione dell'avidità, si aggira come un mercenario (cfr. Gv. 10, 12) nella Chiesa di Dio, ammassando argento e oro per i suoi figli e le sue figlie[1] contro le leggi dei santi e i sacri canoni della santa Chiesa di Cristo.[2] Egli vende senza scrupolo le chiese prive di pastore, vende i posti di esarca, commercia le cariche di igumeno,[3] avanzando in una via volta al peggio e amministra la giustizia e giudica perversamente le questioni ecclesiastiche e civili che si presentano, in modo che di solito ci sono due atti contradditori per la stessa faccenda. Oh, che temerarietà! Da ultimo anche circa la pietà ha compiuto azioni eclatanti. Sulle sacre reliquie che cosa si deve dire? Ha preso infatti impunemente molte suppellettili sacre con mano e animo temerari per proprio, ahimè, guadagno e le ha distrutte e vendute. Oltre a tutto questo, per estremo amore della gloria, ha anche abbandonato la Chiesa di Cristo e ha volgarmente fissato la sua stabile residenza nel palazzo imperiale. Il grandissimo tempio di Dio, abbandonato senza cure e trascurato, è diventato una rovina miserevole.[4] Quale lingua potrà mai raccontare le falsità, gli altri suoi inganni

[1] Giovanni Cantacuzeno, *Historiae* lib. II, 21: Bonn I, p. 433, quando parla dell'elezione a patriarca di Giovanni Caleca (1334), ci informa che egli aveva moglie e figli (γυναικὶ καὶ τέκνοις συνοικοῦντα). Una figlia sposò il figlio del *megas stratopedarches* Giovanni Batatzes (*PLP* 2518), come sappiamo dalla stessa fonte (ivi, III, 76: Bonn II, p. 475; III, 89: p. 552).

[2] Elittico rimando ai canoni sulla simonia Apostoli 28, Calcedonia 2, Nicea II 5 e alle lettere di Gennadio I e di Tarasio (e gli estratti lì citati).

[3] Gli unici provvedimenti circa monasteri di Giovanni Caleca che sono a noi noti riguardano il monastero di San Panteleimone, oggetto di una disputa tra il metropolita di Chios e Costantino Prasinos (atto dell'agosto 1342: *PRK* II, nr. 139, pp. 302-306), e il monastero patriarcale del Salvatore a Selybria (atto del marzo 1343: ivi, nr. 140, p. 306), ma non ci sembra che questi possano essere i casi qui evocati. Resta da segnalare che Giuseppe Kalothetos accusava il patriarca di aver dato dei monasteri a Gregorio Acindino, *Lettera a Gregorio Strabolagkadites*, 7, l. 113 (Tsamis, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου συγγράμματα* [vd. n. 19], p. 373), 16, l. 253 (ivi, p. 378). Queste fondazioni non sono identificabili. Da sottolineare che i monasteri elencati da D. G. Tsamis, ivi, p. 378 n. 1 (Hodegon, Philanthropos Soter, Akataleptos, Santo Stefano) erano centri antipalamiti e non fondazioni legate ad Acindino.

[4] Rimando evidente alle condizioni di Santa Sofia dopo il crollo della cupola del 19 maggio 1346, cfr. più in alto, pp. 302-303.

περιλειφθείς, ἐγένετο πτῶμα ἐλεεινόν. Τὰς δὲ ψευδολογίας καὶ τὰς ἄλλας αὐτοῦ πλάνας καὶ ὑποκρίσεις ἃς ἐπὶ τῶν ὁμιλούντων αὐτῷ καθ’ἑκάστην ἐπιδείκνυται τὴν ἡμέραν, ποία διηγήσεται γλῶσσα; Οὐ γὰρ οἶδε τὸ στόμα αὐτοῦ ἀλήθειαν, καὶ ἠχρείωται κατ’αὐτὸν τὸ μέγα τῆς ἀρχιερωσύνης ἀξίωμα. Ἡμεῖς δὲ ἐν ἐνδείᾳ καὶ στενώσει καθήμενοι, παρακαλοῦμεν τὸν Θεόν, ἵνα ἐμβατεύσῃ εἰς τὴν καρδίαν τῆς ἁγίας βασιλείας σου καὶ ἀποκαλυφθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Νῦν οὖν, ὡς ὁρᾷς, δέσποινα ἡμῶν ἁγία, εἰς βάθος κακῶν ἐμπεσὼν ὁ ἄθλιος ὄντως καταφρονεῖ, καὶ *ἀνομίαν προστιθεὶς ἀνομίᾳ*, ἐγκατελείφθη ὑπὸ Θεοῦ καὶ ἐξέπεσε καὶ τῆς εὐσεβείας αὐτῆς καὶ ἐξεκυλίσθη εἰς πλάνην κακοδοξίας, καὶ ὑπὸ ἀναθεματισμοὺς ἐγγράφους πεποίηκεν ἑαυτόν, ἀθετήσας τὰς ὑπὲρ εὐσεβείας διαγνώσεις καὶ ἀποφάσεις τῆς συνόδου ἐκείνης, καθ’ἣν προεκάθητο καὶ ὁ τρισμακάριστος καὶ ἅγιος ἡμῶν αὐθέντης καὶ βασιλεύς, καὶ χωρήσας μὲν κατὰ τῆς εὐσεβείας τῶν τότε δικαιωθέντων, ὡς συνηγόρων τῆς κατ’αὐτὴν ἀληθείας, ὁμοφρονήσας δὲ τοῖς μαθηταῖς καὶ διαδόχοις τῆς τοῦ Βαρλαὰμ ἐκείνου κακοδοξίας. Καὶ νῦν μὲν ἀναιρῶν τὰς τοῦ Θεοῦ θείας καὶ δημιουργικὰς ἐνεργείας παντελῶς, καὶ μὴ διαφέρειν ὅλως ταύτας τῆς οὐσίας λέγων, οὐσίαν εἶναι μόνον δογματίζει τὸν Θεόν, ἔρημον καὶ γυμνὴν τῆς περὶ αὐτὸν προνοίας καὶ δικαιοσύνης καὶ ἀγαθότητος καὶ τῶν ἄλλων τῆς θεότητος αὐχημάτων· νῦν δὲ τὰς δημιουργικὰς ταύτας ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ κτιστὰς εἶναι παριστῶν, καὶ αὐτὴν τὴν λαμπρότητα τῆς θείας φύσεως, καθ’ἣν καὶ ὁ Χριστὸς ἐπ’ὄρους ἤστραψε, προφάσει τοῦ διαφέρειν τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, καὶ κατατέμνων εἰς κτιστὰ καὶ ἄκτιστα τὸ θεῖον, καὶ καταλύων τὸν ἀντίθετον τοῖς τοσούτοις καὶ τηλικούτοις δυσσεβήμασι συνοδικὸν τόμον, καὶ τοὺς φρονοῦντας καὶ γράφοντας καὶ κηρύττοντας τοιαύτας δυσσεβείας ἱερεῖς καὶ ἀρχιερεῖς χειροτονῶν, τοὺς δὲ ἀντιλέγοντας αὐτοῖς διώκων καὶ ἀποκηρύττων, προστιθεὶς καὶ τοὺς ὁμόφρονας αὐτῶν, μηδὲ γοῦν τὸν εὐσεβέστατον ἐκεῖνον ἡμῶν βασιλέα δυσωπούμενος, σύμφωνον προδήλως ὄντα τοῖς μοναχοῖς. Παρακαλοῦμεν οὖν καὶ δεόμεθα τῆς ἁγίας βασιλείας σου, μηδὲν κινδυνεύῃ τὰ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὰ τῆς εὐσεβείας δι’ἕνα ἄνθρωπον, καὶ ταῦτα φανερῶς κατάκριτον. Ὥσπερ γὰρ ἡ κατὰ Ἀρείου σύνοδος πάντας τοὺς ὁποτεδήποτε ἀναφανέντας Ἀρειανοὺς καταδικάζει, οὕτως

36 Sal. 68, 28 ‖ **50** Cfr. Mt. 17, 11-3; Mc. 9, 2-4; Lc. 9, 28-30

28 ἀπολειφθεὶς C ‖ **36** τοῦ Θεοῦ C ‖ **37** τῆς (ante εὐσεβείας) om. D ‖ **42** συνηγορῶν D ‖ **45** μὴ om. D ‖ **52** τὴν VACMD: τὸν | τοιούτοις D: τοσούτοις ‖ **52-53** δυσσεβήμασιν ὀρθὴν διάγνωσιν VACMD: δυσσεβήμασι συνοδικὸν τόμον ‖ **53** καὶ κηρύττοντας om. D ‖ **59** τὰ τῆς (ante Ἐκκλησίας) ditt. postea del. V | διὰ D: δι’ ‖ **60** γὰρ om. C ‖ **61** οὕτω καὶ VAD

e ipocrisie delle quali dà prova con chi gli parla ogni giorno? La sua bocca non conosce verità e con lui è corrotta la somma dignità vescovile. Noi, che ci troviamo nell'indigenza e nella difficoltà, preghiamo Dio perché entri nel cuore della tua santa persona imperiale e riveli il suo operato. Ora dunque, come vedi, nostra santa sovrana, il misero, precipitato in un abisso di mali, si comporta realmente con disprezzo e, dal momento che «ha aggiunto illegalità a illegalità» (Sal. 68, 28), è stato abbandonato da Dio, è uscito dai limiti della pietà, è avvolto dall'errore dell'eresia e ha posto se stesso sotto gli anatemi scritti, poiché ha rigettato le sentenze e i decreti in difesa della pietà di quel sinodo che fu presieduto anche dal tre volte beato e santo nostro sovrano e imperatore. Egli si è mosso contro la pietà di coloro ai quali fu allora resa giustizia, come per difendere la verità del sinodo, ma in realtà pensando allo stesso modo dei discepoli e seguaci dell'eresia di quel Barlaam. Annulla dunque completamente le divine e creatrici operazioni di Dio e afferma che queste non sono per nulla diverse dall'essenza di Dio. Afferma che Dio è la sola essenza, priva e nuda della provvidenza, della giustizia, della bontà attorno a lui e degli altri splendori della divinità. Ora mostra che queste operazioni creatrici di Dio sono create e lo stesso fulgore della divina natura, del quale anche Cristo brillò sul monte,[5] con il pretesto di distinguerle dall'essenza di Dio divide il divino in creato e increato[6] e abolisce il tomo sinodale[7] opposto a empietà di tal genere e ordina sacerdoti e vescovi quelli che pensano, scrivono e annunciano siffatte empietà,[8] mentre perseguita e bandisce coloro che si oppongono, aggiungendo anche quanti la pen-

[5] Qui si riecheggiano passi delle opere di Gregorio Palamas, in particolare *Sul diteismo di Barlaam e Acindino*, 1: *PS* II, p. 263, ll. 6-8 (καὶ τὴν θείαν φύσιν μόνην ἄκτιστον θεότητα, τὴν δὲ λαμπρότητα τῆς θείας φύσεως, καθ'ἣν καὶ ὁ Κύριος ἐν Θαβὼρ περιήστραψε τοὺς μαθητάς).

[6] Ripresa quasi letterale di un passo della III *Lettera a Gregorio Acindino* di Palamas, 15: *PS* I, p. 306, l. 24 (κατατεμὼν τοίνυν ἐντεῦθεν τὸν Θεὸν εἰς κτιστὰ καὶ ἄκτιστα); v. anche *Professione di fede*, 9: *PS* II, p. 499, ll. 11-16 (... ὡς καὶ ὁ Χριστὸς προϋπέδειξεν ἐπ'ὄρους λάμψας, καὶ ἁπλῶς πᾶσαν δύναμίν τε καὶ ἐνέργειαν τῆς τρισυποστάτου θεότητος καὶ πᾶν τὸ διαφέρον ὁπωσοῦν τῆς θείας φύσεως κτιστὸν εἶναι δογματίζουσι καὶ κατατέμνουσι καὶ οὗτοι δυσσεβῶς εἰς κτιστὰ καὶ ἄκτιστα τὴν μίαν θεότητα), ecc.

[7] Lo stesso termine nella *Refutazione dell'esegesi del Tomo sinodale di Giovanni Caleca* scritta da Gregorio Palamas qualche mese prima, 8: *PS* II, p. 655, ll. 1-2 (ἐν ὑποκρίσει τοῦ ἐξηγεῖσθαι, τοῦτον παρεξηγούμενος καὶ διαστρέφων, μᾶλλον δὲ καταλύων καὶ ἀναιρῶν παντάπασι), 14: p. 659, ll. 27-28 (οὐκ ἀνασκεύαζεις καὶ καταλύεις...), 23: p. 665, ll. 10-11 (τὸν συνοδικὸν ἐκεῖνον τόμον καταλύων), 28: p. 669, l. 19 (τὸ δ'ἑξῆς τοῦ τόμου καταλύων καὶ ἀχρειῶν). Così anche Niceforo Gregoras nel racconto degli avvenimenti del 1346, *Historia byzantina*, XV, 7: Bonn II, p. 768 (τόμου κατάλυσιν). Il *Tomo sinodale* del febbraio 1347 riprenderà l'espressione, *PRK* II, nr. 147, ll. 353-354, p. 376 (καταλύσαντα τόμον).

[8] Rimando all'ordinazione sacerdotale di Gregorio Acindino e all'intenzione di Giovanni Caleca di consacrarlo metropolita (cfr. più in alto, pp. 288-289) e alla nomina di nuovi metropoliti da parte del patriarca (cfr. DARROUZÈS, *Regestes*, nr. 2256).

ἡ κατὰ τοῦ Βαρλαὰμ σύνοδος πάντας τοὺς τὰ ἐκείνου ἐπεκδικοῦντας καὶ μαχομένους τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς. Οὗτος δὲ **γυμνῇ τῇ κεφαλῇ**, τὸ λεγόμενον, καὶ λαλῶν καὶ γράφων καὶ χειροτονῶν καὶ ψηφιζόμενος, τὴν πρὸς τοὺς τὰ τοῦ Βαρλαὰμ φρονοῦντας ὁμοφροσύνην ἐπεδείξατο. Οὐκέτι γοῦν ἔχει μοῖραν μετὰ τῶν εὐσεβῶν· ἀπελαθήτω ὡς λύκος, ὡς ὄφις, ὡς λέων ἀνήμερος τῶν τοῦ Χριστοῦ θρεμμάτων. Εἰ δὲ χρῄζει καὶ ἐλέγχων, ἔχειν τι νομίζων ἀπολογίας, προαγέσθω εἰς κρίσιν. Παρακαλοῦμεν οὖν, καὶ αὖθις παρακαλοῦμεν, μηδὲν ἐπιπλέον κινδυνεύῃ τὰ τοῦ Χριστιανισμοῦ, ὅτι πολλοὶ τῶν Χριστιανῶν δι᾽αὐτὸν ἀποθνήσκουσιν ἀκοινώνητοι τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων, καὶ ἄλλοι οὐδὲ εἰς ἐκκλησίαν εἰσέρχονται. Πολλοὶ δὲ τῶν ἱερέων καὶ τοῦ ὅλως λειτουργεῖν ἐπαύσαντο. Ταῦτα ὡς χρέος ἔχοντες καὶ ὡς εὐχέται καὶ ὡς δοῦλοι ἀναφέρομεν, καὶ διὰ τὸ ἀξιόπιστον καὶ οἰκείαις ὑπογραφαῖς ὑπεσημηνάμεθα. Μηνὶ σεπτεμβρίῳ ἰνδικτιῶνος ιε΄.

Εἶχε καὶ ὑπογραφάς·
Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Ἐφέσου Ματθαῖος.
Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Κυζίκου Ἀθανάσιος.
Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης πάσης Ἀλανίας καὶ Σωτηρουπόλεως Λαυρέντιος.
Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Χριστουπόλεως Μακάριος.
Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Ἄπρω Χαρίτων.
Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Γάνου Ἰωσήφ.
Ὁ ταπεινὸς ἀρχιεπίσκοπος Λοπαδίου Ἱερόθεος.

---

63 PLATONE, Phaedr. 243b; *Corpus Par. Graecorum*, I, p. 392, ecc.

---

66 οὖν J: γοῦν || **69** ἐπὶ πλέον CM || **74** ὡς om. C || **76** εἶχεν C | καὶ om. C || **82** Ὁ ταπεινὸς – Ἰωσήφ om. VACMD || **83** Τὸ παρὸν ἴσον ἀντιβληθὲν τῷ πρωτοτύπῳ αὐτοῦ, καὶ εὑρεθὲν κατὰ πάντα ἐξισάζον ὑπεγράφη παρ᾽ἐμοῦ δι᾽ἀσφάλειαν. Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Φιλαδελφείας Μακάριος add. VAD

sano come loro,[9] non avendo alcun ritegno nemmeno per il defunto molto pio nostro imperatore, che era apertamente d'accordo con i monaci.[10] Preghiamo dunque e supplichiamo la tua santa persona imperiale, affinché la Chiesa e la pietà non siano messe in pericolo a causa di un solo uomo, manifestamente colpevole di queste cose. Come infatti il concilio contro Ario condanna una volta per tutte gli Ariani futuri, così il sinodo contro Barlaam <condanna> tutti coloro che riprendono le sue dottrine e che combattono quanti a loro si oppongono.[11] Costui «con faccia sfrontata»,[12] secondo il detto, parlando, scrivendo, facendo ordinazioni, procedendo alle votazioni, ha mostrato il suo consenso con coloro che sostengono le dottrine di Barlaam. Che egli non abbia ancora posto tra i fedeli. Che egli sia cacciato come un lupo, come un serpente, come un leone selvaggio che insidia le greggi di Cristo. Se desidera avanzare contestazioni, pensando di possedere qualcosa a sua difesa, venga condotto in giudizio. Preghiamo dunque e di nuovo preghiamo che il Cristianesimo non sia ancora di più messo in pericolo, perché molti cristiani a causa sua muoiono privi della comunione agli immacolati misteri di Cristo e altri nemmeno entrano in chiesa. Molti sacerdoti hanno completamente cessato di celebrare la liturgia. Ti denunciamo questo perché ne abbiamo l'obbligo, come supplici e come servi, e a conferma che è degno di fede lo sottoscriviamo con le nostre firme. Mese di settembre, indizione XV.

Presenta anche le firme:
L'umile metropolita di Efeso Matteo.
L'umile metropolita di Cizico Atanasio.
L'umile metropolita di tutta l'Alania e Soteropolis Lorenzo.
L'umile metropolita di Christoupolis Macario.
L'umile metropolita di Apros Caritone.
L'umile metropolita di Ganos Giuseppe.
L'umile arcivescovo di Lopadion Ieroteo.

[9] Si fa riferimento alla condanna di Gregorio Palamas e dei suoi seguaci e al *Discorso patriarcale* di Giovanni Caleca (*Πατριαρχικὸς λόγος δι᾽οὗ ἀποκηρύττει τὸν Παλαμᾶν καὶ τοὺς αὐτοῦ σπουδαστὰς καὶ ὁμόφρονας*, ecc.: *PG* 150, col. 891D).

[10] Evocazione di Andronico III Paleologo. Ritroviamo la stessa argomentazione nella *Lettera ad Anna Paleologa* di Gregorio Palamas, 4: *PS* II, p. 547; v. anche la sua *Refutazione del Discorso patriarcale*, 18: ivi, pp. 600-601.

[11] Passo che sarà riecheggiato dal *Tomo sinodale* del febbraio 1347: «Καθάπερ γὰρ ἡ καταψηφισαμένη τοῦ Ἀρείου συγκαταδικάζει σύνοδος καὶ τοὺς ὕστερον ἀναφανέντας ὁμολόγους ἐκείνῳ συγκαταδικάζει πάντας, οὕτω καὶ ἡ τοῦ Βαρλαὰμ καταδικάσασα ψῆφος τοὺς τὰ τοῦ Βαρλαὰμ ὁτεδήποτε φρονοῦντας τε καὶ φρονήσοντας καταδικάζει», *PRK* II, nr. 147, ll. 110-114 (p. 354).

[12] Platone, *Phaedr.*, 243b; *Corpus Paroem. Graecorum*, I, p. 392, etc.

PLUTARCH'S INFLUENCE ON JOHN CHRYSOSTOM*

A FEW GENERAL OBSERVATIONS *IN CONTRARIAS PARTES*

The history of the rich and multi-faceted reception of Plutarch's works and thinking in later literature has long been the subject of intensive scholarly research. Hirzel's groundbreaking and erudite overview[1] has paved the way for many later studies that elaborate on different aspects and/or adduce and analyse much new material.[2] Many ancient authors recommended and followed Plutarch as a model, and he was fairly soon appreciated as an unfailing source of moral anecdotes and apophthegms that could be used for educational purposes. Menander Rhetor recommends the *Parallel Lives* for exactly this reason (392.28-31), and Himerius even calls Plutarch the educator of everybody (*Oratio* 7,4). In the later Platonic tradition, his voice was repeatedly heard, and although the Neoplatonists were often critical in their reception,[3] they still took his position into account.[4] Even Damascius still quotes material which he probably found in Plutarch's works.[5]

* I am much indebted to the critical remarks and suggestions of R. Ceulemans, P. Van Deun, J. Verheyden and the anonymous referees of this journal.

1 R. HIRZEL, *Plutarch*, Leipzig, 1912.

2 Valuable surveys and discussions can, e.g., be found in K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia*, in *RE*, XXI.1, pp. 947-962; C. J. GIANAKARIS, *Plutarch*, New York, 1970, pp. 129-144; D. A. RUSSELL, *Plutarch*, London, 1973, pp. 143-158; J. SIRINELLI, *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*, Paris, 2000, pp. 443-474; I. GALLO (ed.), *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al rinascimento. Atti del VII Convegno plutarcheo. Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997*, Napoli, 1998; *La tradition des* Œuvres Morales *de Plutarque de l'Antiquité au début de la Renaissance*, in *Pallas*, 67 (2005), pp. 71-210; R. M. AGUILAR – I. R. ALFAGEME (eds), *Ecos de Plutarco en Europa. De fortuna Plutarchi studia selecta*, Madrid, 2006; M. PADE, *The Reception of Plutarch's Lives in Fifteenth-Century Italy*, Copenhagen, 2007; A. PÉREZ JIMÉNEZ (ed.), *Plutarco Renovado. Importancia de las Traducciones Modernas de* Vidas *y* Moralia, Málaga, 2010.

3 See J. OPSOMER, *Neoplatonist criticisms of Plutarch*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ – F. CASADESÚS BORDOY (eds), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco (Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000)*, Madrid – Málaga, 2001, pp. 187-199; cf. also F. FERRARI, *Plutarco in Siriano,* in Arist. Metaph. *105,36ss.: lo statuto ontologico e la collocazione metafisica delle idee*, in I. GALLO (ed.), *L'eredità culturale di Plutarco* [see n. 2], pp. 143-159 and A. RESCIGNO, *Proclo lettore di Plutarco?*, *ibidem*, pp. 111-141.

4 Proclus, for instance, used Plutarch's *De sera numinis vindicta* in his treatise *De decem dubitationibus circa providentiam* (see J. OPSOMER – C. STEEL, *Proclus. Ten Problems Concerning Providence*, London, 2012, pp. 58-59 and *passim*) and Plutarch's *Commentary on Hesiod's Opera* in his own commentary on this work; see Ch. FARAGGIANA DI SARZANA, *Il commentario procliano alle* Opere e I giorni, in *Aevum*, 52 (1978), pp. 17-40 and *Le*

Byzantion 85, 341-363. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117806

Many other traces of Plutarch's massive influence on later authors can be detected in early Christian literature, beginning as early as Clement of Alexandria. More material is to be found in the Cappadocian fathers and Eusebius of Caesarea.[6] John Chrysostom is another example. It is often stated that Plutarch indeed exerted considerable influence on John. Sirinelli, for instance, claims:

> des auteurs comme Basile ou Jean Chrysostome parlent au fond de Plutarque comme d'un chrétien qui s'ignore, un chrétien à qui la révélation a fait défaut, une sorte de païen type bien intentionné dont on peut invoquer le témoignage dans la controverse; il devient ainsi un compagnon de route à qui il manque peu de chose pour être chrétien.[7]

Similar views frequently return in secondary literature,[8] and indeed, a priori, such Plutarchan influence on John is far from unlikely. For first, Chrysostom studied rhetoric in the school of Libanius, where he was fully introduced to the pagan intellectual tradition. It is true that he later left the school and embraced the ascetic life of a Christian monk, but that did not imply, of course, that he immediately forgot everything he had learned. All his later works illustrate precisely the opposite. The rhetorical tradition appears on every page of his writings,[9] and he often refers to the pagan view of life and to the convictions and customs of οἱ ἔξωθεν – as he calls

commentaire à Hésiode et la paideia *encyclopédique de Proclus*, in J. Pépin – H. D. Saffrey (eds), *Proclus. Lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS. Paris (2-4 octobre 1985)*, Paris, 1987, pp. 21-22 and 33-41; cf. also M. van der Valk, *A Fragment of Plutarch?*, in *Mnemosyne*, Ser. IV, 39 (1986), p. 399.

[5] G. Roskam, *Two Controversial Passages in Damascius (*In Phd. *I 275-292 and II 28)*, in *GRBS*, 52 (2012), pp. 469-492.

[6] See, e.g., G. Soury, *Le traité de saint Basile sur les lettres helléniques. Influence de Plutarque*, in *Actes du Congrès de l'Association G. Budé. Grenoble, 21-25 Septembre 1948*, Paris, 1949, pp. 152-154; E. Valgiglio, *Basilio Magno* Ad adulescentes *e Plutarco* De audiendis poetis, in *Rivista di studi classici*, 23 (1975), pp. 67-86; A. Pastorino, *Il* discorso ai giovani *di Basilio e il* De audiendis poetis *di Plutarco*, in *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979)*, Messina, 1983, I, pp. 217-257; M. La Matina,, *Plutarco negli autori cristiani greci*, in I. Gallo (ed.), *L'eredità culturale di Plutarco dall'Antichità al Rinascimento. Atti del VII Convegno plutarcheo. Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997*, Napoli, 1998, pp. 94-107.

[7] Sirinelli, *Plutarque de Chéronée* [see n. 2], p. 449.

[8] See, e.g., Hirzel, *Plutarch* [see n. 1], p. 84; Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia* [see n. 2], p. 948; M. Hadas, *Ancilla to Classical Reading*, New York, 1954, p. 310; R. H. Barrow, *Plutarch and his Times*, London, 1967, p. 174; R. Brändle, *Johannes Chrysostomus I*, in *RAC*, 18 (1998), p. 459.

[9] For the influence of Greek rhetoric on several works of John, see, e.g., T. E. Ameringer, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyrical Sermons of St. John Chrysostom. A Study in Greek Rhetoric*, Washington, 1921; W. A. Maat, *A Rhetorical Study of St. John Chrysostom's De sacerdotio*, Washington, 1944; cf. also H. M. Hubbell, *Chrysostom and Rhetoric*, in *Classical Philology*, 19 (1924), pp. 261-276 and P. J. Ryan, *Chrysostom – A Derived Stylist?*, *VigChr*, 36 (1982), pp. 5-14.

the pagans – as an *argumentum e contrario*. Second, Plutarch and John share the same interest in moral issues. Now we should be careful not to overemphasize the importance of this observation, since it obviously risks entailing rash oversimplifications. Plutarch's works definitely contain much more than moralizing messages, and the same holds true for John as well.[10] But with this *caveat* in mind, a significant overlap between the general moralizing tendencies of the two authors cannot, I think, be denied.

Yet on closer inspection, matters turn out to be much more complicated. First, the common view that John was taught by Libanius[11] cannot really be proven and Malosse has recently warned us that it may all be no more than a beautiful legend.[12] Many may regard Malosse's view as an overcautious and unduly sceptical position, and in our context it is a minor problem anyhow, since it cannot be doubted that John received a thorough rhetorical training (whether from Libanius or from somebody else). More important, however, is the question of what such rhetorical training may have looked like in Chrysostom's day, and, more precisely, what kind of authors were read and discussed in the orator's school. We can safely presume, I think, that most attention was given to the classic orators, but also other authors could provide interesting material. In one of his letters (*epist*. 1036,4-5), Libanius mentions Homer, Hesiod and the other poets, Demosthenes, Lysias and the other orators, and Herodotus, Thucydides and their entire choir (πᾶς ἐκείνων ὁ χορός). Quintilian has similar preferences: Homer and Virgil, tragedy, lyric poetry, comedy, and the great orators (1,8,5-12). Neither of them includes philosophers in his list. In this light, it is rather unlikely that Plutarch was read in Libanius' school – even more so since Libanius' own works hardly show any influence of Plutarch.[13] But if Chrysostom has not read Plutarch in his student years, when did he turn to him? In the monastery? This is quite unlikely: the ascetic atmosphere in the

[10] Cf. A.-M. Malingrey, *Saint Jean Chrysostome moraliste?*, in M. Soetard (ed.), *Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours. Textes rassemblés en hommage à Michel Spanneut*, Lille, 1993, p. 179: "Certes, il est possible de le [= John Chrysostom] présenter comme un moraliste, mais à condition de le considérer *en même temps* comme un exégète et un théologien dignes d'être écoutés, sans jamais oublier que son exégèse, sa théologie, sa morale sont nourries de l'Evangile connu et vécu dans toute la vie".

[11] See, e.g., C. Fabricius, *Vier Libaniusstellen bei Johannes Chrysostomus*, in *Symbolae Osloenses*, 33 (1957), pp. 135-136; D. G. Hunter, *Borrowings from Libanius in the* Comparatio regis et monachi *of St John Chrysostom*, in *JThS*, 39 (1988), pp. 525-531; Idem, *Libanius and John Chrysostom: New Thoughts on an Old Problem*, in *Studia Patristica*, 22 (1989), pp. 129-135; J. Wintjes, *Das Leben des Libanius*, Rahden, Westfalen, 2005, pp. 177-190.

[12] P.-L. Malosse, *Jean Chrysostome a-t-il été l'élève de Libanios*, in *Phoenix*, 62 (2008), pp. 273-280.

[13] Russell, *Plutarch* [see n. 2], p. 145.

monastery and the desert would stimulate him to devote all his attention to Christian texts and notably to learn the Bible by heart, rather than developing his interest in pagan literature.[14] At a still later stage, then, when he was preaching to his congregation in Antioch, or even after he became the bishop of Constantinople? This is not impossible, though far from evident either, since at that moment, he was no doubt preoccupied with entirely different things.

Moreover, John never mentions Plutarch *nominatim* in his works, and at least in this respect, Sirinelli's view quoted above ("des auteurs comme ... Jean Chrysostome parlent au fond de Plutarque comme...") is misleading. Now this silence has been explained as a conscious strategy of concealing the pagan origin of the ideas for the Christian audience.[15] This, however, is no more than a clever *ad hoc* argument, which presupposes but does not prove by itself Plutarchan influence. It receives some support, to be sure, from the many passages where John speaks very negatively about pagan philosophy. Greek philosophers, in his view, are childish,[16] they are not thinking of the common good but are only interested in personal glory,[17] and are deliberately obscure.[18] Greek philosophy, in short, is only worth three obols (τριωβολιμαῖος).[19] Against that background, we may indeed understand that John prefers to keep silent about his pagan sources, but a more pressing question obviously arises: if an author like Plutarch is worth no more than three obols, then why read him at all?

In light of all this, the widely held view that Plutarch indeed directly influenced John Chrysostom is far from evident, and there is room for a careful study and evaluation of all the arguments on which it is based. This is what I attempt to do in the rest of this article. From a methodological point of view, the ideal approach would obviously be a close comparative

[14] Cf. Palladius, *Dialogue on the Life of John Chrysostom* (*CPG* Suppl. 6037) 5 (*SC* 341, 110).

[15] Thus, e.g., M. POHLENZ, *Philosophische Nachklänge in altchristlichen Predigten*, in *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 48 (1905), p. 78: "Natürlich dürfen wir dabei niemals erwarten, den Namen eines heidnischen Autors genannt zu sehen. Das würde dem Stile der christlichen Leichenrede entgegen gewesen sein, und überhaupt war für diese Männer die ἔξω φιλοσοφία das Ausland, aus dem man wohl gern Waren bezog, das man aber beileibe nicht als Bezugsquelle angeben durfte. Erst wenn die Waren mit dem christlichen Eingangsstempel versehen waren, durfte man sie auf den Markt bringen"; cf. HIRZEL, *Plutarch* [see n. 1], 84.

[16] *De Babyla* (*CPG* 2.4348) 11 (*SC* 362, 104); *In Acta apostolorum* (*CPG* 2.4426) 4,4 (*PG* 60, 47).

[17] *De Lazaro* (*CPG* 2.4329) 3,3 (*PG* 48, 994); *In Johannem* (*CPG* 2.4425) 28,2 (*PG* 59, 164); *In Acta apostolorum* 4,4 (*PG* 60, 50).

[18] *In Matthaeum* (*CPG* 2.4424) 1,5 (*PG* 57, 19-20); *De Lazaro* 3,3 (*PG* 48, 994).

[19] *In epistulam ad Ephesios* (*CPG* 2.4431) 21,3 (*PG* 62, 153).

reading of both corpora, in order to list and assess all the significant parallels. This, however, would go far beyond the constraints of the present contribution, as it would require a book length study. Therefore, I here prefer a methodological δεύτερος πλοῦς, taking as my point of departure the evidence that has already been adduced by previous scholars. This material can basically be classified in three different categories.

a) Firstly, we shall point to *general correspondences* between the positions of Plutarch and John. Several of them have been used to demonstrate the influence of the former on the latter, others will be added here for the first time.

b) Secondly, we shall deal with three *more elaborate and specific parallels*, which show some striking correspondences between both authors and may suggest direct Plutarchan influence on John.

c) Finally, we shall discuss several remarkable *verbal similarities*. These similarities, that were mentioned by two scholars (Brändle and Pohlenz), constitute our most important evidence.

By thus collecting all the available material and critically assessing its value, we shall gain a better insight into the precise role – if any – played by Plutarch's works in John's *paideia* and preaching.

General correspondences

Even a quick reading of both authors soon reveals that they share quite a few general convictions and that they like to deal with similar topics. This is in no small part attributable to their interest in moral themes, which, as we have seen, they have in common. Many pages from both Plutarch and John Chrysostom contain positive discussions of virtue(s), philosophical life and freedom, and attacks against luxury and wealth, immoral behaviour and passions, spectacles, and so on. Both authors agree about the impossibility to completely eradicate the passions[20] and follow a similar therapeutic approach, based on a combination of theoretical analysis of the passion (κρίσις) and practical healing (ἰάτρεια or ἄσκησις).[21] Within

[20] For Plutarch, see, e.g., *De virtute morali* 443C and 452B; see further D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969, pp. 321-333; for John Chrysostom, see, e.g., *In epistulam 1 ad Corinthios* 2,3 (*PG* 61, 22); *In epistulam ad Hebraeos* (*CPG* 2.4440) 7,4 (*PG* 63, 66).

[21] See H. G. Ingenkamp, *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen, 1971, pp. 74-124 on Plutarch, and T. Nikolaou, *Der Neid bei Johannes Chrysostomus unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie*, Bonn, 1969, pp. 16-17 on John. In their therapy of anger, for instance, both give much attention to a careful description of the corporeal effects of the passion and to its negative consequences for a man's reputation;

this general therapeutic framework, they again adopt similar strategies and techniques:

– look at persons of inferior fortune: Plutarch, *De tranquillitate animi* 470B; John, *In epistulam 1 ad Corinthios* (*CPG* 2.4428) 38,7 (*PG* 61, 332);
– begin with smaller things and then go on to more important ones (ἄρχεσθαι ἀπὸ τῶν μικρῶν ἐπὶ τὰ μείζονα): Plutarch, *De curiositate* 520D; *De vitioso pudore* 530E; John, *De inane gloria et de educandis liberis* (*CPG* 2.4455) 73 (*SC* 188, 174);
– do not be easy-going about trivial shortcomings: Plutarch, *De profectibus in virtute* 85E-86A and fragment 53 Sandbach; John, *Ad populum Antiochenum* (*CPG* 2.4330) 15,4 (*PG* 49, 159); *In epistulam 1 ad Corinthios* 12,7 (*PG* 61, 106); *In Matthaeum* 49,5 and 86,3 (*PG* 58, 501 and 767);
– good moral examples should be imitated; see esp. John, *De sacerdotio* (*CPG* 2.4316) 4,3 (*SC* 272, 250): πρὸς μὲν γὰρ βίου κατάστασιν ἀρίστην βίος ἕτερος εἰς τὸν ἴσον ἂν ἐναγάγοι ζῆλον – which is the very foundation on which Plutarch's *Parallel Lives* are built.

Other correspondences between the two authors can be found in the domain of political philosophy. This may seem surprising at first sight, but we should recall that in John's day, bishops had an important public role and could therefore not ignore the domain of political power. In this they were different from monks, and John repeatedly reflects on this difference in ways that recall Plutarch's distinction between the ἀπράγμων φιλόσοφος and the πολιτικὸς φιλόσοφος.

– In principle, John believes that a man's true happiness does not depend on his decision whether or not to engage into politics. According to Nardi, John is here influenced by Plutarch's arguments in *De tranquillitate animi* (esp. 465C-466A).[22]
– The monk is merely useful for himself but does not benefit others; John, *In epistulam ad Ephesios* 21,3 (*PG* 62, 152); cf. *In epistulam ad Titum* (*CPG* 2.4438) 6,2 (*PG* 62, 698); compare Plutarch's reflections on the more limited use of the ἀπράγμων φιλόσοφος in *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* 778EF.

cf. L. Van Hoof, *Strategic Differences: Seneca and Plutarch on Controlling Anger*, in *Mnemosyne*, 60 (2007), pp. 72-76 on Plutarch and L. Blackburn, *'Let the Men be Ashamed': Public Insults, Angry Words, and Figures of Shame in Chrysostom's* Homilies on Acts, in *Studia Patristica*, 47 (2010), pp. 295-300 on John.

[22] C. Nardi, *L'ideale di felicità in Giovanni Crisostomo e la filosofia popolare: spunti epicurei*, in *Vivens homo*, 2 (1991), p. 67 (probably indirectly, through Basil).

– Monks should even prefer to be less perfect if they can in this way be more useful for others; *In epistulam 1 ad Corinthios* 6,4 (*PG* 61, 53-54); cf. Plutarch's criticism of Phocion, who put personal virtue before public benefit (*Life of Phocion* 32,7), and his recommendation of Aristides, who adopted the opposite position (*Life of Aristides* 25,2).
– We may add, finally, that both Plutarch and John had a very negative view of the multitude[23] and that both were enthusiastic about the great blessings of the *Pax Romana*.[24]

These are only a few examples of general correspondences between both authors. Yet all of these correspondences in fact are nothing more than fairly banal commonplaces that had in John's day already become the common property of all the *pepaedeumenoi*. John definitely had no need to read Plutarch to develop such ideas. The only thing that can be concluded on the basis of these correspondences, then, is that John was a child of his time and of the age-old Greek intellectual tradition – which is hardly an impressive conclusion indeed.

Moreover, many of the correspondences are more superficial than the above list suggests. Plutarch and John usually express the same ideas in completely different terms and illustrate them by means of different imagery.[25] And, of course, their general perspective is radically different. I confine myself to four short examples, out of many more.

– John often juxtaposes envy to hate.[26] This reminds one of Plutarch's *De invidia et odio*, but in fact, such a parallel does not work. Plutarch's systematic comparison between the two passions reflects his attempt to reach deeper psychological and philosophical insights on this matter (insights that can then be applied for practical purposes). Such an elaborate and systematic comparison is absent from John's preaching.

[23] For Plutarch, see, e.g., *Praecepta gerendae reipublicae* 810C and the material collected in S. Saïd, *Plutarch and the People in the* Parallel Lives, in L. de Blois *et al.* (ed.), *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society. Nijmegen/Castle Hernen, May 1-5, 2002. Volume II: The Statesman in Plutarch's Greek and Roman* Lives, Leiden – Boston, 2005, pp. 7-25; for John, see *In epistulam 1 ad Corinthios* 12,4 (*PG* 61, 101-102); *In Johannem* 3,5 and 3,6 (*PG* 59, 44-45); *In Matthaeum* 20,2 (*PG* 57, 288); *De sacerdotio* 5,4 (*SC* 272, 288).

[24] See Plutarch, *De Pythiae oraculis* 408BC and *Praecepta gerendae reipublicae* 824C; John, *In Isaiam* (*CPG* 2.4416) 2,5 (*SC* 304, 120-124); cf. Brändle, *Johannes Chrysostomus I* [see n. 8], p. 434.

[25] As a rule, John takes his examples from Scripture, Plutarch from history and previous (pagan) literature.

[26] Nikolaou, *Der Neid bei Johannes Chrysostomus* [see n. 21], pp. 90-91.

– Both authors reject excessive ambition,[27] yet Plutarch is much less radical in his criticism. Whereas John emphasises that vainglory only yields Sodomic fruits – that is, ashes and dust (*De inani gloria* 3; *SC* 188, 74) – and that human honours should never be pursued (*In Johannem* 42,4; *PG* 59, 243-244), Plutarch is convinced that the politician should strive for a great reputation to the extent that it enables him to win his people's confidence and thus to increase his power.[28]
– Both Plutarch and John developed the πολλοὺς δι᾽ ἑνός-principle, though in a radically different way. The principle has an important part to play in Plutarch's Platonically inspired political philosophy and lays the foundation of his short work *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*: the philosopher should associate with rulers because he can thus benefit many through one.[29] John makes use of the same principle in his *Discourse on Babylas*. After having related how the bishop bravely chased a sinful emperor from his church, John points out that this action was extremely useful, since by driving out an individual, the bishop in fact benefited a great number of people (*De Babyla* 40; *SC* 362, 104: ὁ μὲν γὰρ ἀπελαυνόμενος τότε εἷς μόνος ἦν, οἱ δὲ δι᾽ ἐκείνου κερδαίνοντες πολλοί). For all those ruled by the wicked emperor were astonished by the noble frankness of the Christians. Whereas Plutarch's politician benefits many by associating with powerful rulers, John's bishop benefits them by chasing such a powerful ruler away.
– In the same *Discourse on Babylas*, John raises the question why God did not intervene and refrained from immediately punishing Julian, and answers that in this way, He gave the emperor the chance to repent and change for the better (118-125; *SC* 362, 256-272; cf. also 28-29; *SC* 362, 126-128). This recalls Plutarch's view in *De sera numinis vindicta*, but once again, the parallel is too general to be decisive. In fact,

[27] On φιλοτιμία in Plutarch, see F. FRAZIER, *A propos de la "philotimia" dans les "Vies". Quelques jalons dans l'histoire d'une notion*, in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, Ser. III, 62 (1988), pp. 109-127 and G. ROSKAM – M. DE POURCQ – L. VAN DER STOCKT (eds), *The Lash of Ambition. Plutarch, Imperial Greek Literature and the Dynamics of Philotimia*, Louvain, 2012, pp. 19-98; for κενοδοξία in John, see esp. F. LEDUC, *Le thème de la vaine gloire chez saint Jean Chrysostome*, in *Proche-Orient Chrétien*, 19 (1969), pp. 3-32.

[28] Plutarch, *De se ipsum laudando* 539EF; *Maxime cum principibus* 777EF; *Praecepta gerendae reipublicae* 799C and 820F-821D; *De latenter vivendo* 1129C; *Life of Agis* 2,1; G. ROSKAM, *Plutarch's Maxime cum principibus philosopho esse disserendum. An Interpretation with Commentary*, Leuven, 2009, pp. 109-111.

[29] See ROSKAM, *Plutarch's Maxime cum principibus* [see n. 28] for an interpretation of this work.

John's arguments are all closely related to the specific situation of Julian and do not show any tangible trace of a previous, more general and systematic philosophical discourse.

In short, none of the general correspondences discussed in this section proves that John has read Plutarch and used him for his own purposes. The mutual differences are too great, and the similarities can easily be explained by both authors' thorough familiarity with the previous tradition.

More elaborate and specific parallels

There are, however, a few passages in John's works that apparently show a closer resemblance to one of Plutarch's works and that deserve a more in-depth discussion.

a) In the third *Homily on David and Saul*, John explains that we can benefit greatly from the criticism of our enemies. Plutarch's essay *De capienda ex inimicis utilitate* immediately comes to mind, and as a matter of fact, several striking correspondences between the two works can be found:

– whereas friends often flatter us, enemies reveal our shortcomings: Plutarch, *De capienda ex inimicis utilitate* 89BC and John, *De Davide et Saule* (*CPG* 2.4412) 3,4 (*CCSG* 70, 60);
– self-love prevents us from seeing our faults: Plutarch, *De capienda ex inimicis utilitate* 90AB and 92F; John, *De Davide et Saule* 3,4 (*CCSG* 70, 60);
– because of their hostility, our enemies often perceive our errors better than we do: Plutarch, *De capienda ex inimicis utilitate* 87B and John, *De Davide et Saule* 3,4 (*CCSG* 70, 60).

John's argument in this passage sounds remarkably 'secular', and indeed, as he adds himself, he will add some supporting material from Scripture so that his listeners will not think that he is simply beguiling them (ἵνα μὴ νομίσῃς ἡμᾶς ἁπλῶς σε ψυχαγωγεῖν, ἀπὸ τῶν θείων Γραφῶν τὴν ὑπὲρ τούτων παρέξομαι μαρτυρίαν; *CCSG* 70, 61).

All this is not enough to prove that John here falls back on Plutarch's work, but Fürst has brought forward two additional arguments: (1) John was a student of Libanius and as such was thoroughly familiar with pagan authors; and (2) Plutarch's essay *De capienda ex inimicis utilitate* was popular in Christian circles, as appears from its Syriac translation and from the traces it left in the Byzantine *Loci communes* of Ps.-Maximus

the Confessor.[30] Unfortunately, neither argument is convincing. As we have seen, the argument concerning Libanius is far from unproblematic, and even *if* John here takes inspiration from the pagan tradition, we cannot be sure that he has Plutarch in mind. For Plutarch himself refers in his treatise to Xenophon (*De capienda ex inimicis utilitate* 86E, referring to *Oeconomicus* 1,15) and to a well-known saying of Antisthenes (89B), and the whole idea of taking advantage from an enemy may have been developed in the Cynic tradition.[31] The existence of a later Syriac translation proves even less, since it was made at least two centuries after John, in a completely different intellectual atmosphere.

Moreover, there can be found several significant differences between Plutarch and John Chrysostom. Firstly, Plutarch's discussion is much more comprehensive. He indeed distinguishes between many different ways in which we can benefit from our enemies, and several of them could have contributed to John's argument. To limit myself to one example: Plutarch observes that we should be continuously on our guard because our enemies are keeping close watch on us (*De capienda ex inimicis utilitate* 87B-88A). This idea could obviously have been fruitful in a context dealing with David and Saul, but John does not exploit it. It is true that we should not overemphasise the value of such an *argumentum e silentio*, but there is more. John makes a distinction between correct and unjustified criticism. The former should not be ignored, the latter, however, may be despised. This view is diametrically opposed to what we read in Plutarch:

ταῦτα εἰ μὲν ἀληθῆ λέγει, διόρθωσαι· <u>εἰ δὲ ψευδῆ, καταγέλασον</u>· εἰ σύνοιδας σαυτῷ τὰ εἰρημένα, σωφρόνησον· <u>εἰ μὴ σύνοιδας, καταφρόνησον</u>· μᾶλλον δὲ μὴ καταγελάσῃς μηδὲ καταφρονήσῃς μόνον, ἀλλὰ καὶ χαῖρε, κτλ.

(John, *De Davide et Saule* 3,4; *CCSG* 70, 59).

<u>ὅταν οὖν λεχθῇ τι μὴ ἀληθές, οὐχ ὅτι ψεῦδός ἐστι δεῖ καταφρονεῖν καὶ ἀμελεῖν</u>, ἀλλὰ σκοπεῖν τί τῶν ὑπὸ σοῦ λεγομένων ἢ πραττομένων ἢ σπουδαζομένων ἢ συνόντων ὁμοιότητα τῇ διαβολῇ παρέσχηκε, καὶ τοῦτο διευλαβεῖσθαι καὶ φεύγειν

(Plutarch, *De capienda ex inimicis utilitate* 89F-90A).

[30] A. Fürst, *Was nützt ein Feind? Eine kynische Maxime in der antiken Christlichen Literatur*, in *VigChr*, 51 (1997), p. 46. On the Plutarchan material in the *Loci communes*, see P. Van Deun, *Les fragments de Plutarque contenus dans le florilège byzantin des Loci communes*, in *Byz*, 63 (1993), pp. 328-356. It may be added that there can also be found some material derived from Plutarch's *De capienda ex inimicis utilitate* in the *Florilegium Baroccianum*; see P. Van Deun, *Les citations de Plutarque continues dans le Florilegium Baroccianum*, in L. Van der Stockt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, Leuven, 1996, pp. 273-286.

[31] Thus Fürst, *Was nützt ein Feind?* [see n. 30], pp. 42-44.

On this point at least, Plutarch and John apparently disagreed. But the greatest difference between both concerns the fruits which can be derived from the enemies' attacks. For Plutarch, on the one hand, such attacks should be used as starting points to cure one's shortcomings. In other terms, they should be taken as the point of departure for a long process of moral progress. For John, on the other hand, recognising the truth of the hostile attacks is sufficient to get rid of all sin (*ibidem*: εὐθέως ἀπέθου τὴν ἁμαρτίαν ἅπασαν). This is a quite remarkable position, to say the least, and very un-Plutarchan. For the latter would never say that we can become virtuous instantaneously – in fact, he repeatedly attacks the Stoic doctrine of such an instantaneous μεταβολή from utter wickedness to perfect virtue.[32] John's view, though, rests on his interpretation of the famous parable of the Pharisee and the publican. After the Pharisee has thanked God for not being a sinner such as the mean publican, the latter does not reply but beats his breast – and returns home justified (*Lc.* 18,9-14). The message of the parable is perfectly clear and John does not hesitate to draw its radical consequences. By accepting the blame, the publican also washes it off; he sees his faults and shakes them of; the charge of sin immediately turns into a destruction of sin.[33] There is no need of long periods of fasting, sleeping on the ground, waking, and so on. Here appears the radical difference between Plutarch's pagan and John's Christian perspective. Both use the idea of benefiting from one's enemy in a completely different way. In this light, we can only conclude that the third *Homily on David and Saul* does not contain compelling evidence of Plutarch's influence on John.

b) In the fifth *Panegyric on Saint Paul*, Chrysostom praises Paul for the correct way in which he deals with self-praise. Mitchell has shown that the work contains several striking parallels with Plutarch's work *De se ipsum citra invidiam laudando*.[34] John aptly summarises his arguments in one concise paragraph (*De laudibus sancti Pauli apostoli* [*CPG* 2.4344] 5,15; *SC* 300, 256):

[32] *De profectibus in virtute* 75AF; *De Stoicorum repugnantiis* 1042E-1043A; *Stoicos absurdiora poetis dicere* 1058AC; *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1062DE; this is discussed in G. Roskam, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven, 2005, pp. 224-239.

[33] *De Davide et Saule* 3,4 (*CCSG* 70, 62): κατεδέξατο ὄνειδος καὶ ἀπενίψατο ὄνειδος· ἐπέγνω τὰ ἁμαρτήματα καὶ ἀπέθετο τὰ ἁμαρτήματα· καὶ ἡ κατηγορία τῆς ἁμαρτίας γέγονεν ἀναίρεσις τῆς ἁμαρτίας.

[34] See M. M. Mitchell, *A Patristic Perspective on Pauline περιαυτολογία*, in *NTS*, 47 (2001), pp. 354-371; my own brief survey of the parallels rests on her careful study. The similarities between the positions of both authors have already been noticed by Nikolaou, *Der Neid bei Johannes Chrysostomus* [see n. 21], pp. 87-88 and 109.

> Do you see how many means he employed to instruct his hearer not to boast frivolously? First, by showing that he did this from necessity. Second by calling himself a fool, and repeatedly begging off from engaging in it. Third, by not telling everything, but hiding his greater deeds – and this was when there *was* a necessity. Fourth, by assuming another persona and saying "I know a man". Fifth, by not publicizing every other virtue, but only that portion for which the present time had especial need. (transl. MITCHELL)

John thus lists five arguments, that were indeed elaborated in the previous paragraphs. For all of them, parallels can be found in Plutarch.

- the necessity of self-praise: a leitmotif in John, *De laudibus Pauli* 5;[35] see esp. 5,14 (*SC* 300, 256); cf. Plutarch, *De se ipsum laudando* 540C and 541E;
- self-praise accompanied by self-depreciation: John, *De laudibus Pauli* 5,11 (*SC* 300, 250) and Plutarch, *De se ipsum laudando* 543F-544C;
- keeping silent about other achievements: John, *De laudibus Pauli* 5,13 (*SC* 300, 254) and Plutarch, *De se ipsum laudando* 543DE;
- indirect self-praise through *prosopopoiia*: John, *De laudibus Pauli* 5,12 (*SC* 300, 250-252) and Plutarch, *De se ipsum laudando* 542CD;
- self-praise only focusing on what is useful under the present circumstances: John, *De laudibus Pauli* 5,13 and 14 (*SC* 300, 254); Plutarch, *De se ipsum laudando* 544D; 546A; 547F.

It cannot be denied that these are clear parallels. The question remains, however, whether they can also be adduced as a convincing proof of Plutarchan influence on John.[36]

In order to answer this question, we should first recall that Plutarch's treatise did not come into being *ex nihilo*. It should be placed in a rich rhetorical tradition that took its origins from Demosthenes' celebrated speech *On the Crown*. There, the eloquent Athenian statesman set the problem with admirable clarity: his opponent Aeschines brought him into a position in which he could only defend himself through self-praise, while such self-glorification was extremely offensive to the audience (Demosthenes, 18,3-4). Now this speech became one of the classic models in the later rhetorical

[35] The passages are listed in MITCHELL, *A Patristic Perspective* [see n. 34], p. 361, note 32.

[36] MITCHELL, *A Patristic Perspective* [see n. 34], p. 368 is cautious about this, but seems to believe that Plutarch either directly or indirectly influenced John: "First, the remarkable similarity in language and argumentation demonstrates that Chrysostom either knew Plutarch's treatise directly (as well, perhaps, as his *Comparatio Demosthenis et Ciceronis*), or had encountered in a more general way the basic treatments preserved in that treatise about acceptable boasting."

tradition and is very often mentioned in theoretical discussions of self-praise.[37] As such, moreover, it also determined the general perspective of these discussions. Self-love is usually regarded as something offensive (ἐπαχθές) and odious (ἐπίφθονον), though potentially useful, and the challenge is to find strategies that make self-aggrandizement possible and yet avoid negative reactions. This is what later orators are always concerned about and what returns not only in Plutarch's *De se ipsum citra invidiam laudando* but also in Ps.-Aristides, Hermogenes, Quintilian and others.[38] The question was probably part and parcel of ancient rhetorical training, and it is not unreasonable to assume that John was introduced to it in the school of Libanius.

It is less evident, however, that he was directly influenced by Plutarch's treatise. First, Plutarch's discussion is, once again, much more detailed, systematic and extensive than that of John, and his treatise contains several arguments that are conspicuous by their absence in John. To give but one example, self-praise can be justified if it stimulates the hearers to imitate the speaker's honourable behaviour (*De se ipsum laudando* 544DF). It is obvious that this point could have been of much interest for John in a context of an encomium of Paul, but he never develops such an idea. More importantly, Plutarch – and the rest of the rhetorical tradition – deals with the matter from a completely different general perspective.[39] We have seen that he regards self-praise as offensive (ἐπαχθής). This reflects a perspective that is strongly other-directed, and this also has to do with the fact that Plutarch is primarily addressing politicians in this work (539EF; 541C; 542E; 545DE). John, on the contrary, primarily considers self-praise as a vice and accordingly adopts a much more inner-directed perspective.[40] It is

[37] Plutarch frequently points to *De corona* in *De se ipsum laudando* (539D; 541E; 542AB; 543B; 547B and 547EF). See also Hermogenes, *Περὶ μεθόδου δεινότητος*, p. 442 and Quintilian, 11,1,22.

[38] Cf., e.g., Alexander, *Περὶ ῥητορικῶν ἀφορμῶν*, SPENGEL III, p. 4.13 (πῶς δ' ἄν τις ἑαυτὸν ἀνεπαχθῶς ἐπαινέσειεν); Hermogenes, *Περὶ μεθόδου δεινότητος*, p. 441-442; Quintilian, 11,1,15-28; Ps.-Aristides, *Ars rhetorica* 1,165 (p. 159 Patillon); cf. also Gregory of Corinth, *Commentarium in Hermogenis librum περὶ μεθόδου δεινότητος,* WALZ 7.2, p. 1298-1301. On the rhetorical tradition behind Plutarch's work, see esp. L. RADERMACHER, *Studien zur Geschichte der griechischen Rhetorik*, in *Rheinisches Museum*, 52 (1897), pp. 419-424 and L. PERNOT, Periautologia. *Problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine*, in *REG*, 111 (1998), pp. 101-124.

[39] H. D. BETZ, *De laude ipsius (Moralia 539A-547F)*, in IDEM (ed.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden, 1978, pp. 367-393, has listed parallels between Plutarch's treatise on self-praise and the writings of the New Testament, but these parallels are as a rule quite superficial.

[40] In that sense, John comes closer to the position of Aelius Aristides, although the differences between these two authors are likewise immense. For Aelius Aristides' discussion of self-praise in *oratio* 28 (and the differences with that of Plutarch), see I. RUTHERFORD, *The*

no coincidence that terms like ἐπαχθής and ἐπίφθονος nowhere appear in the fifth *Panegyric on Saint Paul*, and this is a fundamental difference that is all too quickly overlooked by Mitchell.

The importance of this difference also appears from the way in which John interprets Paul's motivation to characterize his own self-praise as insane. In the context of the pagan rhetorical tradition, such a characterization could be seen as an intelligent way to do away with the offensive dimension of the self-praise. According to Mitchell, this is exactly what we find in John as well,[41] but closer inspection in fact reveals an entirely different point of view. For John, Paul calls his own behaviour insane in order to avoid that others would wrongly imitate it.[42] In Paul's case, self-praise is entirely justified, but others are no Paul. Therefore, he prevents them in advance from indulging in self-glorification, by calling his own conduct insane. This is a remarkable interpretation of Paul's words, but what matters here is that John's interpretative framework radically differs from that of Plutarch. At best, then, we may conclude from the parallels listed above that John had some knowledge of the rhetorical tradition – a point too trivial to make in his case. But the evidence is insufficient to prove that he also knew Plutarch's work.

c) A last work that deserves close attention in this context is John's *De inani gloria et de educandis liberis*. This work consists of two parts: first a brief attack on the passion of vainglory, then an elaborate draft of the ideal Christian education. The remarkable correspondences between the second part of the work and *De liberis educandis*, wrongly attributed to Plutarch, have often been listed. I confine myself to the most important ones:

– the verb ῥυθμίζειν: frequently used in *De inani gloria* (e.g. 16, 19, 25, 49, 50; *SC* 188, 98, 102, 112, 148);[43] cf. *De liberis educandis* 3E;

Poetics of the Paraphthegma*: Aelius Aristides and the* Decorum *of Self-Praise*, in D. Innes – H. Hine – C. Pelling (eds), *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford, 1995, pp. 193-204 and D. Fields, *Aristides and Plutarch on Self-Praise*, in W. V. Harris – B. Holmes (eds), *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, Leiden – Boston, 2008, pp. 151-172.

[41] Mitchell, *A Patristic Perspective* [see n. 34], p. 363: "Plutarch had admiringly observed that 'some, by not offering their own praises of themselves as perfectly and unadulteratedly illustrious, but throwing in some defects and failures or trivial errors, do away with the offence and indignation' boasting can cause. *On these same grounds*, Chrysostom praises Paul for having called himself a fool" (my italics).

[42] *De laudibus Pauli* 5,11; *SC* 300, 250: ὥστε μὴ τοὺς ἄλλους διαφθεῖραι, μηδὲ παρασκευάσαι ἁπλῶς ἑαυτοὺς ἐγκωμιάζειν, καὶ ἄφρονα ἑαυτὸν καλεῖ; cf. also 5,13; *SC* 300, 252-254.

[43] Cf. A.-M. Malingrey, *Jean Chrysostome. Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris, 1972, p. 97 n. 3.

- the importance of good pedagogues: *De inani gloria* 16 (*SC* 188, 98) and *De liberis educandis* 7AB;
- the child's mind is soft like wax: *De inani gloria* 20 (*SC* 188, 104) and *De liberis educandis* 3F;
- avoidance of foul language: *De inani gloria* 28 (*SC* 188, 118) and *De liberis educandis* 9F;
- punishments: *De inani gloria* 30 (*SC* 188, 120-122) and *De liberis educandis* 8F-9A;
- the example from military education: *De inani gloria* 34 (*SC* 188, 124-126) and *De liberis educandis* 8D;
- comparison with the cultivation of plants: *De inani gloria* 37 (*SC* 188, 128) and *De liberis educandis* 4C and 9BC;
- the importance of good nurses: *De inani gloria* 37 (*SC* 188, 128) and *De liberis educandis* 3DE;
- rejection of external advantages such as wealth, fame, power etc.: *De inani gloria* 86 (*SC* 188, 192) and *De liberis educandis* 5CE.
- It may be added that the comparison of the child's soul to a city with gates (a comparison that is developed at great length in *De inani gloria*) can also be found in Plutarch's genuine works, though not in *De liberis educandis*. It occurs in *De audiendis poetis* 14F and *Quaestiones convivales* 705E; cf. also 645E.

Unfortunately, it is far from clear what should be made of all these parallels, and opinions greatly differ on this. Some scholars apodictically conclude that John was influenced by Ps.-Plutarch,[44] others are more cautious,[45] and yet others straightforwardly deny that John used *De liberis educandis*.[46]

[44] See, e.g., Brändle, *Johannes Chrysostomus I* [see n. 8], p. 459: "Wohl im Anschluß an PsPlutarchs De liberis educandis hat J. seine Abhandlung De inani gloria et de educandis a parentibus liberis (*SC* 188) geschrieben"; J.-M. Nieto Ibáñez, *La educación física en la paideia cristiana: ejercicio y espectáculo*, in E. Calderón Dorda – A. Morales Ortiz – M. Valverde Sánchez (eds), *Koinòs lógos. Homenaje al Profesor José García López*, Murcia, 2006, II, p. 718: "Sin duda es *De liberis educandis* de Plutarco uno de los modelos más directos de Crisóstomo".

[45] Malingrey, *Jean Chrysostome. Sur la vaine gloire* [see n. 43], p. 32: "Jean a pu connaître le Περὶ παίδων ἀγωγῆς et en faire son profit, mais il ne lui était pas nécessaire de suivre un modèle pour énoncer, sur l'éducation des enfants, un certain nombre de vérités de bon sens éclairées par l'expérience de la vie chrétienne"; E. Valgiglio, *Plutarco e Giovanni Crisostomo: motivi di pedagogia cristiana nell'ambito della pedagogia antica*, in *Renovatio*, 14 (1979) p. 581: "In conclusione, posto sulla bilancia pro e contro, come le coincidenze non riescono a dare la convinzione di una dipendenza diretta di Crisostomo da Ps. Plutarco, così le differenze e considerazioni di vario genere non riescono parimenti a farla escludere. [...] Tuttavia, bisogna confessare che riscontri e verifiche non bastano a dissipare la tenace impressione che qualcosa, almeno indirettamente (e inconsapevolmente) sia passato da un'opera all'altra".

[46] M. L. W. Laistner, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire. Together with an English Translation of John Chrysostom's Address on Vainglory and the*

I side with the third group. All of the parallels listed above are general commonplaces, and again, the fundamental perspectives of the two works are radically different. There is no need to elaborate on this here, since a careful and systematic comparison between *De inani gloria* and *De liberis educandis* has already been made by Ruiz Bueno.[47] I conclude that the many parallels between the two works illustrate once again that John was an erudite *pepaideumenos*, but that they are not the result of direct Plutarchan influence.

Yet this is not all. There is, in fact, also other material which makes *De inani gloria* relevant in this context. In a recent article, Bouton-Touboulic has argued that there can be found significant correspondences between the first part of the work, dealing with vainglory, and Plutarch's political thinking, notably his *Praecepta gerendae reipublicae*.[48] John begins his *De inani gloria* with an attack on pagan euergetism, and this shows several similarities with Plutarch's criticism of euergetic practices:

– comparison of the domain of public honours with harlots: *De inani gloria* 2 (*SC* 188, 70-72) and *Praecepta gerendae reipublicae* 821F;
– such honours are ephemeral: *De inani gloria* 5-11 (*SC* 188, 80-88); *Praecepta gerendae reipublicae* 821F and 823E;
– difference between poor and rich politicians concerning euergetism: *De inani gloria* 11 (*SC* 188, 86-88) and *Praecepta gerendae reipublicae* 822A-823E;
– the money should be spent for religious purposes: *De inani gloria* 12 (*SC* 188, 88-90) and *Praecepta gerendae reipublicae* 822B;
– vainglory should be eradicated from early childhood: this is the main program of *De inani gloria* (cf. 15; *SC* 188, 96); cf. *Praecepta gerendae reipublicae* 820A;

Right Way for Parents to Bring Up Their Children, Ithaca – London, 1951, p. 77: "it is mistaken to postulate his indebtedness to the treatise on the education of boys wrongly ascribed to Plutarch. There are no citations in Chrysostom from the earlier writer, and the fact that they express similar views on certain topics proves nothing"; D. Ruiz Bueno, *El opúsculo 'De inani gloria' de S. Juan Crisóstomo*, in *Helmantica*, 9 (1958), p. 80: "Podemos, en fin, concluir que se trata de dos obras que sólo se tocan en el enunciado de su tema. No puede en absoluto hablarse de dependencia literaria"; J. Tloka, *Griechische Christen, Christliche Griechen*, Tübingen, 2005, p. 157, n. 90: "Von einer direkten Abhängigkeit des Chrysostomos von Ps.-Plutarchs Schrift ist jedoch nicht auszugehen"; cf. also B. K. Exarchos, *Johannes Chrysostomos. Über Hoffart und Kindererziehung mit Einleitung und kritischem Apparat*, München, 1952, pp. 16-17.

[47] Ruiz Bueno, *El opúsculo 'De inani gloria'* [see n. 46], p. 69-80.

[48] A.-I. Bouton-Touboulic, *Présences des* Moralia *de Plutarque chez les auteurs chrétiens des IVe et Ve siècles*, in *Pallas*, 67 (2005), pp. 98-101.

- redefinition of true honour: *De inani gloria* 15 (*SC* 188, 96) and *Praecepta gerendae reipublicae* 820F-821F.
- We may add that John explicitly points to pagan customs (*De inani gloria* 3, *SC* 188, 74: ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ἀρξώμεθα), which could be understood as an allusion to Plutarch.[49]

Bouton-Touboulic concludes that these parallels indicate both *aemulatio* and polemical *retractatio*, and that John was not interested in improving the pagan euergetic system but in banning it altogether from the church.[50] Yet in this case too, the evidence for direct Plutarchan influence is far from decisive. John's vivid description of euergetic practices in these chapters was no doubt based on personal experience, for there can be little doubt that the system of public benefactions was still alive in his day.[51] John definitely had no need to read Plutarch's *Praecepta gerendae reipublicae* to get introduced to the problems inherent in the euergetic system, and moreover, the parallels listed above are less obvious than Bouton-Touboulic suggests. In fact, whereas Plutarch discourages the poor politician to emulate the lavish euergetic donations of the rich (*Praecepta gerendae reipublicae* 822DF), John blames the poor men for imitating the wealthy by spending so much money on unnecessary things (*De inani gloria* 13-14; *SC* 188, 90-94). A contextual interpretation of both passages shows that this is comparing apples with oranges. The same holds true for the redefinition of true honour that can be found in both Plutarch and John. In Plutarch's case, this redefinition is based on a specific doctrine that often appears in his works,[52] but that has left no trace in John's voluminous œuvre. Add to all this, once again, the radically different perspective of both authors. Since the mutual differences are much greater than the few superficial similarities, we can only conclude that *De inani gloria* does not contain undisputable evidence for Plutarch's influence on Chrysostom.

[49] Cf. BOUTON-TOUBOULIC, *Présences des* Moralia [see n. 48], p. 99: "Il présente ce phénomène comme un exemple de la vaine gloire précisément emprunté aux païens, et a donc pu être tenté de puiser dans les écrits de Plutarque sur le sujet."

[50] BOUTON-TOUBOULIC, *Présences des* Moralia [see n. 48], p. 101.

[51] See also *De Anna* (*CPG* 2.4411) 3,4 (*PG* 54, 658) and Libanius, *oratio* 11, 134-138 F. Cf. further A. NATALI, *Christianisme et cité à Antioche à la fin du IVe siècle d'après Jean Chrysostome*, in C. KANNENGIESSER (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly, 22-24 septembre 1974*, Paris, 1975, pp. 41-59 and IDEM, *Église et évergétisme à Antioche à la fin du IVe siècle d'après Jean Chrysostome*, in *Studia Patristica*, 17,3 (1982), pp. 1176-1184; P. VAN NUFFELEN, *Social Ethics and Moral Discourse in Late Antiquity*, in J. LEEMANS – B. J. MATZ – J. VERSTRAETEN (eds), *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues and Challenges for Twenty-First-Century Christian Social Thought*, Washington, 2011, pp. 45-63.

[52] Cf. *supra*, note 28.

Verbal similarities

Up to this point, our survey has only yielded negative results. What we need is not general parallels but passages where Plutarch is mentioned *nominatim* or, since the latter are completely absent from the *Corpus Chrysostomicum*, at least verbatim quotations from his works. Two scholars have discovered interesting verbal similarities.

a) Brändle puts forward three examples:[53]

> Die Wendung νόμος ἔμψυχος in Jes. 6, 1 hom. 4, 5 (SC 277, 169) erinnert an Plut. princ. inerud. 2, 780C; τῶν θείων χρησμῶν laed. 14 (SC 103, 131) an Pyth. orac. 5, 396D; προπίνειν in Jes. comm. 3, 3 (SC 304, 162) an vit. Alex. 39.

These parallels, however, are less than convincing. The expression νόμος ἔμψυχος, which also occurs elsewhere in John's works,[54] may be understood as an allusion to a well-known doctrine that is already ascribed by the Stoic Musonius Rufus to an age-old tradition (fragment 8, p. 37.1 Hense: ὥσπερ ἐδόκει τοῖς παλαιοῖς) and that can be found in many ancient authors, both pagan and Christian.[55] It is strange that Brändle connects this with Plutarch, since the doctrine has nothing specifically Plutarchan. Even more, in *Ad principem ineruditum* 780C, Plutarch does not use νόμος ἔμψυχος but rather λόγος ἔμψυχος, a subtle modification of the traditional idea that does not return in John.

Something similar holds true for the phrase τῶν θείων χρησμῶν. Again, it is strange that Brändle only refers to the passage from *Quod nemo laeditur*, since John uses the words in several other works too.[56] Moreover, in the passage from Plutarch's *De Pythiae oraculis*, the phrase has a completely different meaning and is rooted in a radically different religious context.

[53] Brändle, *Johannes Chrysostomus I* [see n. 8], p. 459.

[54] *De paenitentia* (*CPG* 2.4333) 2,1 (*PG* 49, 286); *In epistulam 1 ad Timotheum* (*CPG* 2.4436) 13,1 (*PG* 62, 565); *In illud: Vidi dominum* (*CPG* 2.4417) 4,6 (*SC* 277, 170).

[55] See, e.g., Archytas ap. Stob. 4,1,135; Diotogenes ap. Stob. 4,7,61 and 62; Philo of Alexandria, *Legatio ad Gaium* 119; *De Abrahamo* 5; *De vita Mosis* 1,162 and 2,4; Themistius, *oratio* 1, 15b; 5, 64b; 16, 212d; 19, 227d-228a; 34,10; for Christian authors, see, e.g., Clement of Alexandria, *Stromata* 1,26,167,3 and 2,4,18,4; Gregory of Nazianzus, *Oratio funebris sancti Basilii* (*CPG* 2.3010) 80,7; Theodoret, *In XIV Epistulas Sancti Pauli* (*CPG* 3.6209) 661 (*PG* 82, 816); cf. G. J. D. Aalders, *Νόμος ἔμψυχος*, in P. Steinmetz (ed.), *Politeia und Res Publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike*, Wiesbaden, 1969, pp. 315-329.

[56] *De incomprehensibili Dei natura* (*CPG* 2.4318) 2 (*SC* 28bis, 150); *Epistula ad episcopos, presbyteros et diaconos* (*CPG* 2.4404) (*PG* 52, 541); *In Isaeam* 1,1 (*SC* 304, 42); *Ad eos qui scandalizati sunt* (*CPG* 2.4401) 1,5 (*SC* 79, 58).

Finally, Plutarch there does not use the adjective θεῖος.[57] This, in short, is not even a verbal parallel.

As to προπίνειν, it is a relatively rare verb indeed, though it is definitely not typical of Plutarch alone.[58] It is already used by Xenophon (*Anabasis* 7,3,26 and 27) and Pindar (*Olympian Ode* 7,4), and later repeatedly occurs in both pagan and Christian authors (including John Chrysostom[59]). Especially worth mentioning is that the verb is frequently used by Libanius.[60] *If* John derives the term from another author, Libanius is obviously a much better candidate, although such an hypothesis is not really necessary. In view of John's impressive *copia verborum*, his use of the term has nothing problematic, and it in any case does not prove that he relied on Plutarch.

b) More important is the evidence adduced by Pohlenz.[61] He points to two crucial passages. First *In Kalendas* (*CPG* 2.4328) 2 (*PG* 48, 955-956), where John argues that tranquillity of mind (εὐθυμία) does not rest on external advantages such as wealth, power or honour, but rather on philosophical doctrines. This recalls the general argument of Plutarch's *De tranquillitate animi*. However, the concept of εὐθυμία does not suffice to demonstrate John's dependence on this treatise, since the term – which is often used by Chrysostom – is not characteristic of Plutarch alone. And in spite of differences in accents, most philosophical schools agreed on the limited importance of external advantages for happiness. John expresses the same view elsewhere in his works.[62] The persuasive power of the parallel here primarily rests on Chrysostom's claim that for a Christian, the whole life is one great feast (διὰ παντὸς τοῦ βίου τὴν αὐτῷ πρέπουσαν ἑορτὴν ἄγειν). This indeed recalls the final chapter of Plutarch's *De tranquillitate animi*, where precisely the same idea can be found (477C: ἀνὴρ δ' ... ἀγαθὸς οὐ πᾶσαν ἡμέραν ἑορτὴν ἡγεῖται;). However, even this ideal does not bear an exclusively Plutarchan stamp. Plutarch himself refers to

[57] *De Pythiae oraculis* 396D: τοὺς δὲ πολλοὺς τῶν χρησμῶν ὁρῶμεν καὶ τοῖς μέτροις καὶ τοῖς ὀνόμασι πλημμελείας καὶ φαυλότητος ἀναπεπλησμένους.

[58] Plutarch uses the verb not only in *Life of Alexander* 39,2 but also in *Septem sapientium convivium* 153E and 155E; *Regum et imperatorum apophthegmata* 207A; *De garrulitate* 504A; *De vitioso pudore* 530E and 531B; *De se ipsum laudando* 544B; *Quaestiones convivales* 616B and 726E; *Life of Agis* 7,8; *Life of Aristides* 21,6; *Life of Galba* 17,5.

[59] *Contra eos qui subintroductas habent virgines* (*CPG* 4311) 13 (p. 91.27 Dumortier); *Ad populum Antiochenum* 17,2 (*PG* 49, 176); *In epistulam 1 ad Corinthios* 12,6 (*PG* 61, 105) – in none of these passages, however, the reading is certain.

[60] *Declamatio* 5,4; 18,26; 20,14; 29,23; 29,28 and 29,30; *oratio* 49,19 and 51,34.

[61] Pohlenz, *Philosophische Nachklänge* [see n. 15], pp. 92-94.

[62] See, e.g., *De virginitate* (*CPG* 2.4313) 52,6 (*SC* 125, 294) and *In epistulam 1 ad Corinthios* 38,7 (*PG* 61, 332).

Diogenes (477C) and to Crates (466E). Moreover, there are no decisive verbal correspondences between both passages, so that there remains ample room for doubt.

Yet Pohlenz also brings in a second passage, where a similar idea is developed in terms that are much closer to Plutarch:

Εὐθυμίαν γὰρ καὶ χαρὰν οὐκ ἀρχῆς μέγεθος, οὐ χρημάτων πλῆθος, οὐ δυναστείας ὄγκος, οὐκ ἰσχὺς σώματος, οὐ πολυτέλεια τραπέζης, οὐχ ἱματίων κόσμος, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἀνθρωπίνων ποιεῖν εἴωθεν, ἀλλ᾽ ἢ κατόρθωμα μόνον πνευματικὸν, καὶ συνειδὸς ἀγαθόν. Καὶ ὁ τοῦτο κεκαθαρμένον ἔχων, κτλ.	ὅθεν οὔτ᾽ οἰκία πολυτελὴς οὔτε χρυσίου πλῆθος οὔτ᾽ ἀξίωμα γένους οὔτε μέγεθος ἀρχῆς, οὐ λόγου χάρις οὐ δεινότης εὐδίαν παρέχει βίῳ καὶ γαλήνην τοσαύτην, ὅσην ψυχὴ καθαρεύουσα πραγμάτων καὶ βουλευμάτων πονηρῶν καὶ τὴν τοῦ βίου πηγὴν τὸ ἦθος ἀτάραχον ἔχουσα καὶ ἀμίαντον, κτλ.
(*In epistulam ad Romanos* [*CPG* 2.4427] 1,4; *PG* 60, 400).	(Plutarch, *De tranquillitate animi* 477A).

Finally, we touch upon passages that show clear verbal parallels, even though John's *Homily on the Romans* does not contain a verbatim quotation from Plutarch. Many scholars have been persuaded by this parallel, and several have used it as the decisive argument to prove John's knowledge of Plutarch's works.[63] But this, in my view, is a shaky foundation that cannot carry the burden of proof. As a matter of fact, the correspondences between the two passages are less remarkable than Pohlenz claims. This appears from yet another passage, taken from the eighteenth *Homily on the Statues*, that neither he nor his followers mention:

Ἂν τοίνυν εὐθυμίας ἐπιθυμῇς, μὴ χρήματα, μὴ σώματος ὑγίειαν, μὴ δόξαν, μὴ δυναστείαν, μὴ τρυφὴν, μὴ τραπέζας πολυτελεῖς, μὴ σηρικῶν ἱματίων περιβολὰς, μὴ πολυτελεῖς ἀγροὺς, μὴ οἰκίας λαμπρὰς καὶ περιφανεῖς, μηδὲ ἄλλο τι τῶν τοιούτων δίωκε μηδέν· ἀλλὰ φιλοσοφίαν μέτελθε τὴν κατὰ Θεὸν, καὶ ἀρετῆς ἐπιλαβοῦ	ὅθεν οὔτ᾽ οἰκία πολυτελὴς οὔτε χρυσίου πλῆθος οὔτ᾽ ἀξίωμα γένους οὔτε μέγεθος ἀρχῆς, οὐ λόγου χάρις οὐ δεινότης εὐδίαν παρέχει βίῳ καὶ γαλήνην τοσαύτην, ὅσην ψυχὴ καθαρεύουσα πραγμάτων καὶ βουλευμάτων πονηρῶν καὶ τὴν τοῦ βίου πηγὴν τὸ ἦθος ἀτάραχον ἔχουσα καὶ ἀμίαντον, κτλ.
(*Ad populum Antiochenum* 18,4; *PG* 49, 186).	(Plutarch, *De tranquillitate animi* 477A).

[63] MITCHELL, *A Patristic Perspective* [see n. 34], p. 368 n. 71; BOUTON-TOUBOULIC, *Présences des* Moralia [see n. 48], p. 101; cf. also H. BROECKER, *Animadversiones ad Plutarchi libellum Περὶ εὐθυμίας*, Bonn, 1954, pp. 193 and 198; J. DUMORTIER – J. DEFRADAS, *Plutarque. Œuvres Morales. Tome VII – première partie. Traités de morale (27-36)*, Paris, 1975, p. 127 n. 3 and 310 n. 6.

In this passage, John again makes exactly the same point, and here too, some verbal correspondences may be found, next to variations. Moreover, the similarities between both passages from John are greater than those between each one of them and Plutarch. Now one could argue that this passage from John's eighteenth *Homily On the Statues* should also be traced back to Plutarch and that it constitutes additional evidence for Plutarchan influence on John. This, however, would be a rash conclusion. Next to the three passages discussed above, I want to add yet another passage, again taken from Plutarch:

Εὐθυμίαν γὰρ καὶ χαρὰν οὐκ ἀρχῆς μέγεθος, οὐ χρημάτων πλῆθος, οὐ δυναστείας ὄγκος, οὐκ ἰσχὺς σώματος, οὐ πολυτέλεια τραπέζης, οὐχ ἱματίων κόσμος, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἀνθρωπίνων ποιεῖν εἴωθεν, ἀλλ' ἢ κατόρθωμα μόνον πνευματικὸν, καὶ συνειδὸς ἀγαθόν. Καὶ ὁ τοῦτο κεκαθαρμένον ἔχων, κτλ.

(*In epistulam ad Romanos* 1,4; *PG* 60, 400).

Ἂν τοίνυν εὐθυμίας ἐπιθυμῇς, μὴ χρήματα, μὴ σώματος ὑγίειαν, μὴ δόξαν, μὴ δυναστείαν, μὴ τρυφὴν, μὴ τραπέζας πολυτελεῖς, μὴ σηρικῶν ἱματίων περιβολὰς, μὴ πολυτελεῖς ἀγροὺς, μὴ οἰκίας λαμπρὰς καὶ περιφανεῖς, μηδὲ ἄλλο τι τῶν τοιούτων δίωκε μηδέν· ἀλλὰ φιλοσοφίαν μέτελθε τὴν κατὰ Θεὸν, καὶ ἀρετῆς ἐπιλαβοῦ

(*Ad populum Antiochenum* 18,4; *PG* 49, 186).

ὅθεν οὔτ' οἰκία πολυτελὴς οὔτε χρυσίου πλῆθος οὔτ' ἀξίωμα γένους οὔτε μέγεθος ἀρχῆς, οὐ λόγου χάρις οὐ δεινότης εὐδίαν παρέχει βίῳ καὶ γαλήνην τοσαύτην, ὅσην ψυχὴ καθαρεύουσα πραγμάτων καὶ βουλευμάτων πονηρῶν καὶ τὴν τοῦ βίου πηγὴν τὸ ἦθος ἀτάραχον ἔχουσα καὶ ἀμίαντον, κτλ.

(Plutarch, *De tranquillitate animi* 477A).

τὸ εὔδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλῆθος οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος οὐδ' ἀρχαί τινες ἔχουσιν οὐδὲ δυνάμεις, ἀλλ' ἀλυπία καὶ πραότης παθῶν καὶ διάθεσις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὁρίζουσα

(Plutarch, *De audiendis poetis* 37A).

The fourth passage, that can be found at the very end of Plutarch's treatise *De audiendis poetis*, again contains basically the same idea, expressed in very similar terms. Moreover, to complicate matters even further, this is a verbatim quotation from Epicurus (fragment 548 Us.). What allows us to conclude, then, that John, in the passages quoted above, alludes to Plutarch's *De tranquillitate animi* and not to his *De audiendis poetis* or to Epicurus?[64] Or rather, why would he not have expressed a traditional idea in his own words?

[64] That John was influenced by Epicurus has been argued by NARDI, *L'ideale di felicità* [see n. 22]. Typically enough, H. USENER in his classic edition of Epicurus' fragments (*Epicurea*, Lipsiae, 1881, p. 326) claims that John imitates this fragment from Epicurus in his *Homily on Romans*.

Pohlenz has still one further argument. In the same section from *De tranquillitate animi*, Plutarch refers to Pindar's characterization of hope as γηροτρόφος: "sustaining one in old age" (Pindar, fragment 214 Maehler). The same quotation from Pindar also occurs in one of Chrysostom's works (*Adversus oppugnatores vitae monasticae* [*CPG* 2.4307] 2,10; *PG* 47, 347), and since, according to Pohlenz, we can be sure that John had never read Pindar,[65] the conclusion seems obvious that he had taken his information from Plutarch's *De tranquillitate animi*. Yet this is far from certain, for Pindar's saying was famous and was repeatedly quoted in later literature, beginning from Plato on.[66] John may well have learned it in Libanius' school. Moreover, Pohlenz is forced to change the reading of the manuscripts here, where we find κουροτρόφον instead of γηροτρόφον. This may well be correct,[67] although the alternative reading κουροτρόφον finds some support in Synesius.[68] It cannot be excluded, then, that John's knowledge of Pindar's saying is rooted in a different tradition.

Pohlenz' claim that John made use of Plutarch's *De tranquillitate animi* is a hypothesis that is built on sandy ground. And Pohlenz himself saw this better than many of his followers:

> Alle diese Punkte würden für sich vielleicht noch nicht entscheidende Bedeutung beanspruchen können. Da aber bei Basilius die Benutzung von Plutarch's Schrift zweifellos ist, so werden wir sie wohl ruhig auch bei Chrysostomos annehmen dürfen.[69]

This is his ultimate argument, supposed to be decisive. And of course it is not. Even if Basil read Plutarch, that does not prove that John did too. The particularity of the individual author should not be ignored so easily. Without additional arguments, then, the passages discussed above cannot be regarded as compelling proof of Plutarchan influence on Chrysostom.

[65] Pohlenz, *Philosophische Nachklänge* [see n. 15], p. 93: "Chrysostomos hat sicher Pindar nie gelesen"; for the very few traces of Pindar's poetry in John's œuvre, see P. R. Coleman-Norton, *St. Chrysostom's Use of the Greek Poets*, in *Classical Philology*, 27 (1932), pp. 217 and 221; cf. Brändle, *Johannes Chrysostomus I* [see n. 8], p. 460.

[66] Plato, *Republic* 1, 331a; Themistius, *Oratio* 6, 101b; Olympiodorus, *In Platonis Alcibiadem* 23 (p. 17 Westerink); for Christian literature, see Gregory of Nazianzus, *De vita sua* (*CPG* 2.3036) 1942 and Ps.-Justin Martyr, *Cohortatio ad gentiles* (*CPG* 1.1083) 26, 25b (p. 90 Otto).

[67] An argument in support of the change is an earlier passage in the same work, where we read ἐκ τῶν τοσούτων ἐλπίδων ἀναρπάσαντές μοι τὸν γηροτρόφον; *Adversus oppugnatores vitae monasticae* 2,2 (*PG* 47, 334).

[68] Synesius, *De insomniis* 13 (p. 172.13-16 Terzaghi): ὥστε ἣν ὕμνησε τὴν ἐλπίδα ὁ Πίνδαρος περὶ ἀνδρὸς λέγων εὐδαίμονος, ὅτι ἄρα αὐτῷ γλυκεῖα καρδίαν ἀτάλλοισα κουροτρόφος συναορεῖ ἐλπίς, κτλ.

[69] Pohlenz, *Philosophische Nachklänge* [see n. 15], p. 94.

Conclusion

Every scholar who looks for parallels between Plutarch and John Chrysostom can quite easily gather a rich harvest. Nearly every work of John contains general (moral) views that can be related to Plutarch's point of view. In that sense, the instances that have been collected in this contribution are only a limited sample of the available material. Many more could be added, no doubt, but they would not change the conclusions that can be obtained from the above discussion. All these parallels demonstrate that John was thoroughly familiar with an age-old intellectual tradition. But the scholar who is searching irrefutable evidence for Plutarchan influence on John ends up with empty hands, for all the relevant material just slips through his fingers like water.

We can only conclude, then, that, on the basis of present scholarly research, there is no evidence at all for Plutarch's influence on John Chrysostom. John does not seem to have been interested in Plutarch's works. In all likelihood, he would have considered him one of these pagan childish authors whose works only cause laughter and get lost as soon as they are written (*De Babyla* 11; *SC* 362, 106).

And thus, the burden of proof again lies with those who are still inclined to believe in such Plutarchan influence. They should now adduce new evidence and come up with one (or more) passage(s) that undeniably demonstrate that John is inspired by Plutarch. That is no small challenge, but they can at least be sure that this single bird in the hand would be worth the many swarms in the scholarly bush.

Geert Roskam
KU Leuven, Belgium
Geert.Roskam@arts.kuleuven.be

Summary

Many specialists of both Plutarch and John Chrysostom agree that the latter was familiar with the former's works, and that several traces of Plutarchan influence can in fact be detected in different works of John. This article offers a fresh look at all the evidence discussed so far, to conclude that no decisive argument can be found that proves Plutarchan influence on Chrysostom.

ON THE AGE OF THE ANGELOI: ΜΑΡΤΥΡΙΑ ΕΙΣ ΑΥΤΟ ΕΚ ΠΑΛΑΙΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ

The *Chronicle of 1570* – a Byzantine-style world chronicle that covers history from Creation up to at least the year 1570, survives in numerous witnesses that frequently vary outside a core content common to all.[1] The usual feature across the manuscripts is for the entire stretch of history beginning with the reign of Alexius I Komnenos (1081-1118) and concluding with John V (1341-91) to be without narrative. Coverage here is mostly with brief notes about individual emperors or with the legal ordinances that some of these emperors issued. Two recensions of the work however serve as exceptions to this. One is of a group of manuscripts where the *Chronicle of Morea* has acted as a source for the period it covers (from the First Crusade to 1292). The other is of five manuscripts where two separate tracts have been added – on the figure of the Byzantine emperor Andronikos I Komnenos (1183-1185), who seized power by marching on Constantinople in 1182, and on the conquest of Constantinople by the Fourth Crusade in 1204. The content, form, and origin of this material form the subject of the present discussion.

The manuscripts in question are the following: *Sinaiticus gr*. 1664 of the sixteenth century, *Trapezuntensis Soumela Monastery* 10 (present-day *Ancyranus National Library* 22), *Atheniensis National Library* 1348, *Russian Archaeological Institute of Constantinople* 150 (now in the Russian National Library in St. Petersburg), all three from the early seventeenth century, and *Parisinus gr*. 1790 from the sixteenth.[2] The second, third and fourth manuscripts contain identical content and derive from a common prototype that was written in the 1630s.[3] This form of the Chronicle shares features with the other two that are

[1] Th. Preger, *Die Chronik vom Jahre 1570 ('Dorotheos' von Monembasia und Manuel Malaxos)*, *BZ*, 11 (1902), pp. 4-15, for a basic statement.

[2] On these see respectively V. N. Beneshevich, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum qui in monasterio Sanctae Catharinae in Monte Sina asservantur*, vol. 3, pt. 1. Petrograd, 1917 (repr. Hildesheim, 1965), p. 75; A. Papadopoulos-Kerameus, *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ ἱερᾷ μονῇ τοῦ Σουμελᾶ ἑλληνικῶν χειρογράφων*, pp. 12-13; supplement to E. Kyriakidis, *Ἱστορία τῆς παρὰ τὴν Τραπεζοῦντα Ἱερᾶς Βασιλικῆς Πατριαρχικῆς Σταυροπηγιακῆς Μονῆς τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Σουμελᾶ*, Athens, 1898 (rp. Thessalonica, 1985); I. Sakkelion, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Athens, 1892, p. 244; I. N. Lebedeva, *Списки хроники Псевдо-Дорофея в собраниях Советского Союза*, *VV*, 26 (1965), pp. 100-109, at 108-109; H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, pt. 2, Paris, 1888, p. 144.

[3] The date can be concluded from the lists of emperors and patriarchs that they contain.

Byzantion 85, 365-377. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117807

unique in respect of the Chronicle at large. The most obvious feature distinguishing them is the two mentioned tracts.[4]

From an examination of their detail it is clear that the three variants represent successive revisions of the Chronicle. The content of the three sister manuscripts and of *Parisinus gr.* 1790 is almost the same. It is characterised by distinctive omissions overall in respect of the mainstream Chronicle, as well as noticeable additions. *Parisinus gr.* 1790 meanwhile contains some further limited additions. *Sinaiticus gr.* 1664 contains the complete text of the Chronicle with some though not all the changes that characterise the other two variants.[5] In addition it contains several things absent from these, so suggesting it is not their direct antecedent.

Our two tracts are present across these manuscripts in two forms, a briefer form – in *Sinaiticus gr.* 1664, or a lengthier one, common to all the other four. *Sinaiticus gr.* 1664 moreover has all of the text of the first tract and most of that of the second in the margins. Given the order of precedence of the three variants, this suggests introduction of this material to the Chronicle at the time of writing of the Sinai variant. This is supported by its content on the Fourth Crusade, which contains a notable fragment of text absent from the lengthier version. Thus the source material was first used in writing the briefer version then reused for wider coverage in the subsequent variant.

The two tracts lie in close proximity, with no more than ten lines separating them from each other, and they stand out in a section of the Chronicle that is without narrative.[6] Nothing else new has been added to the

[4] The recension of the Chronicle from which they all derive dates from the end-point of their narrative, namely late 1579 or early 1580. It is characterised by omissions of various types throughout the length of the work as well as some additions, the most evident of which is the supplement taking history up to this point. The same recension led to two further variants, one being that present in the printed version of the *Chronicle of 1570* – the *Vivlion Istorikon*. For a discussion, see D. Sakel, *Some Matters Concerning the Printed Edition of the* Chronicle of 1570, in *Dopo le Due Cadute di Costantinopoli (1204, 1453): Eredi Ideologici di Bisanzio,* M. Koumanoudi – Ch. Maltezou (eds), Venice, 2008, pp. 147-171.

[5] The base text of *Sinaiticus gr.* 1664 – the account without the innovations that characterise the three variants – is in fact that also present in the *Vivlion Istorikon*.

[6] The intervening portion of the Chronicle in *Parisinus gr.* 1790 (p. 708) runs as follows: Ἐβασίλευσε δὲ μετὰ τοῦτον τὸν τρόπον ὁποῦ εἴπαμεν Ἰσαάκιος ὁ Ἄγγελος, καὶ ἦτον καλὸς καὶ ὀρθόδοξος. Καὶ ἐτίμησε τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαὸν δωρεὲς μεγάλες. Καὶ ἐπέρασεν εἰρηνικῶς καὶ ἀπέθανεν.
Μετὰ τοῦτον ἔγινεν βασιλεὺς ὁ ἀδελφὸς Ἰσαακίου Ἀλέξιος καὶ ἐδιώχθη.
Μετὰ τὸν διωγμὸν τούτου ἔλαβε τὴν βασιλείαν ὁ ἀνεψιός του ὁ Ἀλέξιος, ὁ υἱὸς Ἰσαακίου τοῦ Ἀγγέλου, καὶ ἐβασίλευσε μῆνας θ´ καὶ ἡμέρας εἴκοσι. Καὶ τοῦτον ἐφόνευσε Δοῦκας ὁ Μούρτζουφλος.
Μετὰ τὸν φόνον τούτου ἐστέφθη βασιλεὺς Δοῦκας ὁ Μούρτζουφλος καὶ ἐβασίλευσε χρόνους β´. Ὦ τῆς μωρᾶς διοικήσεως. Οἱ χριστιανοὶ χριστιανούς, οἱ θεῖοι ἀνεψιούς,

Chronicle anywhere near this point. They are related by content. Both relate the overthrow of an established emperor and both events are shown to have been caused by a figure called Isaac. This corresponds to the future emperor Isaac II Komnenos in the case of the first tract and to Alexios IV, the son of Isaac II, in the second. Each tract speaks of an Isaac who has gone to Venice to seek support for his imperial claims. This recalls the historical Alexios IV. This Alexios has acted as the model for the Isaac at the start of the first tract, though this Isaac quickly gets overshadowed by the rise of another – namely the future Isaac II. The relationship between the two tracts – of their content and mode of introduction into the Chronicle – would suggest that a single source was used to supplement the Chronicle at these two very close points.

The second tract makes reference to a source – to κάποιον γράμμα in the fuller account, or ἔν τινι γραφῇ in the briefer version. In the chapter title of the latter version there is also a reference: μαρτυρία εἰς αὐτὸ ἐκ παλαιοῦ βιβλίου. These references are unusual for the *Chronicle of 1570* in that this work lacks attributions to sources. Furthermore they suggest that the source in question had probably not been used in the writing of the mainstream work. The content and mode of introduction of the material may indicate that the source was limited in length and possibly contained nothing more than the two said affairs. The use of the term γραφή and γράμμα as opposed to ἱστορία or χρονικό would lend support to such a position, as it would to the likelihood that the source was anonymous. The text may have been an account of the type of the Short Chronicles. Whatever the case we have in the *Chronicle of 1570* its only mode of survival.

The two tracts contain accounts of the downfall of Andronikos and the crusader conquest of Constantinople that are of a more sensational character than what we find in history of the more sophisticated – though not necessarily always more reliable – type represented by Niketas Choniates.[7] There

οἱ ἀνεψιοὶ θείους ἔσφαζαν. Καὶ πῶς ὁ Θεὸς ἤθελεν ὑπομείνῃ. Ἐλθὼν δὲ ἡ ἀρμάδα τῶν Βενετίκων, καὶ ἔφυγεν ὁ κὺρ Ἀλέξιος.
τὸν τρόπον ὁποῦ εἴπαμεν is a reference to the first addition. The second begins right after καὶ ἔφυγεν ὁ κὺρ Ἀλέξιος.

[7] *Nicetae Choniatae Historia,* 2 vols, ed. J. A. Van Dieten, Berlin, 1975 (hereafter *Choniates*). H. J. Magoulias, *O City of Byzantium: Annals of Niketas Choniates*, Detroit, 1984. On the work see A. J. Simpson, *Niketas Choniates: A Historiographical Study,* Oxford, 2013; also Eadem – S. Efthymiades (eds), *Niketas Choniates: A Historian and Writer,* Geneva, 2009. For the literary portrayal of Andronikos in the History of Niketas Choniates, see E. C. Bourbouhakis, *Exchanging the Devices of Ares for the Delights of the Erotes: Erotic Misadventures and the History of Niketas Choniates"* , in I. Nilsson (ed.), *Plotting with Eros: Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Reading,* Copenhagen, 2009, pp. 213-34. On Choniates' unnecessarily negative views of the emperor Manuel I: P. Magdalino, *The Empire*

is concentration on story-telling detail and focus on story-line, which in the case of Andronikos centres on the fulfulment of an oracle, and for 1204 on the reimposition of an ousted claimant. The accounts are characterised by basic factual inaccuracies – as already noted. An anonymous Greek verse chronicle from the thirteenth century bears general affinities with our material, though the two accounts are unrelated.[8] Similarities also exit with Western accounts of the overthrow of Andronikos I. These have been seen to reflect oral traditions that had taken shape by the thirteenth century.[9] The presence of Western borrowings (*armada*, *soldatus*, *konsegion*) need not surprise us. We have here further testimony about how the history of the two affairs was circulating some time after 1204 – and evidently how two separate affairs decades apart had come to be connected.

To-date Theodore Preger has been the only student of the Chronicle to show any interest in these texts, notably the second, which he partly published from *Parisinus gr.* 1790.[10] I publish both below in full from the same manuscript, as well as from *Sinaiticus gr.* 1664 for the briefer version. A future critical edition will require consultation of all manuscripts. Text in italics in the text of *Sinaiticus gr.* 1664 shows material absent from the lengthier version. I have sought to standardise the Greek according to modern grammatical principles while retaining the forms characteristic of

of Manuel I Komnenos, 1143-1180, Cambridge, 1993. Other Byzantine works of relevance are: *Ioannis Cinnami epitome rerum ab Ioanne et Manuelis Comneni gestarum*, ed. A. Meineke, Bonn, 1836; and Eustathios of Thessalonica. *The Capture of Thessaloniki: A Translation with Introduction and Commentary*, by J. R. Melville Jones, *Byzantine Australiensia*, 8, Canberra, 1988; these for Andronikos; and for the Fourth Crusade: *Georgii Acropolitae Opera*, ed. A. Heisenberg, 2 vols, Leipzig, 1903, rev. P. Wirth, Stuttgart, 1978, vol. I: *Historia. George Akropolites: The History: Introduction, Translation and Commentary*, by R. J. Macrides, Oxford, 2007. For an assessment of the Greek sources on 1204, see R. Macrides, "1204: The Greek sources", in *Urbs Capta: The Fourth Crusade and its Consequences*, ed. A. E. Laiou, Paris, 2005, pp. 141-150. For Western works on 1204: M. Balard, *L'historiographie occidentale de la Quatrieme Croisade*, in *Urbs Capta,* pp. 161-174. For later Byzantine and Eastern sources: G. Prinzing, *Der vierte Kreuzzug in der späteren Historiographie und Chronistik der Byzantiner*, and A. D. Beihammer, *Der Vierte Kreuzzug und die Eroberung Konstantinopels im Spiegel orientalischer Quellen*, both in P. Piatti (ed.), *The Fourth Crusade Revisited*, Vatican City, 2008, pp. 275-307, 244-274. For a Slavic source, see J. Gordon, *The Novgorod account of the Fourth Crusade*, *Byz*, 43 (1973), pp. 297-311. For assessments of the figure of Andronikos O. Jurewicz, *Andronikos I. Komnenos*, Amsterdam, 1970 and H. J. Magoulias, *Andronikos I Komnenos: A Greek tragedy*, in *Βυζαντινὰ σύμμεικτα*, 21 (2011), pp. 101-36.

[8] *The Fall of Constantinople – Fourth Crusade: A critical edition with translation, grammatical and historical commentary of the Codex 408 Marcianus Graecus (ff. 1-13v) in the Library of St. Mark, Venice,* by C. Matzukis, Athens, 2004 (with dating based on linguistic considerations).

[9] S. Neocleous, "Tyrannus Grecorum: The image and legend of Andronikos I Komnenos in Latin Historiography", *Medioevo Greco*, 12 (2012), pp. 195-284.

[10] Preger, *op. cit.,* p. 13.

the passages' idiosyncratic and inconsistent though entertaining linguistic style.

Sinaiticus gr. 1664, p. 821 bottom margin:

Οὗτος ὁ Ἀνδρόνικος ἐσηκώθη βασιλεὺς εἰς τὴν ἀνατολὴν καὶ ἐτυράννει καὶ ἔκαμνε πολλὰ κακά. Καὶ οἱ πολῖται θωρῶντα τὰ κακὰ ἐπρόκριναν νὰ τὸν δεχθοῦν βασιλέα. Καὶ οὕτως ἦλθεν βασιλεὺς καὶ εἰς ὀλίγον ἐφόνευσε *τὸν θεῖον αὐτοῦ* τὸν βασιλέα καὶ πολλοὺς τῶν ἀρχόντων. Ἦτον δὲ ὀρθόδοξος εἰς τὴν πίστιν. Ἐμαντεύθη δὲ καὶ εἶπον αὐτοῦ οἱ μάντες ὅτι ὑπό τινος Ἰσαακίου φονευθήσεται. Ὑπῆρχε δέ τις Ἰαάκιος ἐκ γένους βασιλικοῦ πλὴν ἦτον πτωχὸς καὶ πολλὰ ταπεινωμένος. Καὶ ἔστειλε ὁ βασιλεὺς ὅπως φονεύσῃ καὶ αὐτὸν τὸν Ἰσαάκιον. Αὐτὸς δὲ δυναμωθεὶς ὑπὸ Θεοῦ ἐφόνευσε τοὺς ἀποσταλθέντας καὶ ἔγινε στάσις ὑπὸ τοῦ λαοῦ καὶ ἐσήκωσαν τὸν Ἰσαάκιον βασιλέα καὶ τὸν Ἀλέξιον (sic) τὸν τύραννον ἐφόνευσαν.

Sinaiticus gr. 1664, pp. 822-823:
At p. 822 right and bottom margin:

Περὶ τὸ πῶς ἐπῆραν οἱ Λατίνοι τὴν Κωνσταντινούπολιν, μαρτυρία εἰς αὐτὸ ἐκ παλαιοῦ βιβλίου.

Ἔφυγε δὲ ὁ κὺρ Ἀλέξιος καὶ ἐφημίσθη ὁ κὺρ Ἰσαάκιος, δι' οὗ καὶ ἡ πόλις παρελαβώθη παρὰ τῶν Λατίνων καθὼς εὗρον ἔν τινι γραφῇ δηλουμένῃ οὕτως, ὅτι ἐν τῷ ,ςψια´ ἔτει ἰνδικτιῶνος ἕκτης ἦλθεν ὁ στόλος τῶν Λατίνων ἐν τῇ Χαλκηδῶνι καὶ τῇ ἑβδόμῃ τοῦ Ἰουλλίου μηνὸς ἔφυγεν ὁ κὺρ Ἀλέξιος καὶ ἐφημίσθη ὁ κὺρ Ἰσαάκιος.

p. 822, within text of Chronicle, right after its standard statement and date on 1204, but with the added phrase: τρόπῳ τοιόδε (in such a way):

(Ἕ)να παιδὶ ἀπὸ τῶν προτέρων βασιλέων μετὰ τὸ σφάξαι τοῦ πατρός του φοβηθὲν ἔφυγε καὶ ἐπῆγεν εἰς τὴν Βενετίαν καὶ ἐκάθησε περισσὸν καιρὸν ἐκεῖ, ὅσο ὁποῦ ἐτράνεψεν καὶ ἐφυλάχθη. *Ἔπειτα ἔστειλε γράμματα εἰς τὴν σύγκλητον Κωνσταντινουπόλεως, ὅτι ἐὰν τὸν δέχουνται νὰ ἔλθῃ εἰς τὴν προπατορικήν του βασιλείαν· καὶ αὐτοὶ ἀντέγραψαν ὅτι τὸν δέχονται ἀσπασίως.* Ἐζήτησε γοῦν τῶν Βενετίκων νὰ τοῦ δώσουν δύναμιν καὶ νὰ ἀνταποδώσῃ τὰς ἀμοιβάς. Καὶ οὕτως τοῦ ἔδωσαν ἀρμάδα κατέργων μὲ σολτάτους περισσοὺς καὶ ἀρχόντων τοῦ κονσέγιου. Καὶ ἦλθε εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν καὶ ἐκάθισε βασιλεὺς καὶ ἔκαμεν χάριτας καὶ δωρεὰς μεγάλας τῆς συγκλήτου καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ. Τότε ἐχάρισε καὶ τὴν Κρήτην /823/ ἑνὸς παιδίου Σπανιόλου ὁποῦ τὸν ἐδούλευε ἀρχοντόπουλο. Καὶ τὴν Κύπρον ἐχάρισεν ἄλλου Φράγγου. Μετὰ γοῦν ὀλίγας ἡμέρας ὑπῆγεν ὁ βασιλεὺς εἰς ἕνα ναὸν νὰ προσκυνήσῃ ἕνα ἅγιον λείψανον. Καὶ ἐκεῖ ὁποῦ ἔσκυψε νὰ ἀνασπασθῇ τὸ λείψανον τὸν ἐκτύπησεν μὲ τὸ μαχαῖρι ἕνας ἄρχων Ῥωμαῖος ὁποῦ ἦτον ὑπ' αὐτοῦ ἀδικημένος. Ἐσήκωσαν γοῦν τὸν βασιλέα ἐσφαγμένον ἔτι ἐμπνέοντα καὶ ἐπῆγάν τον εἰς τὰ βασίλεια καὶ μετ' ὀλίγον ἀπέθανεν. Οἱ δὲ Βενέτικοι ἀκόμη ἦτον ἐκεῖ μὲ τὴν ἀρμάδα. Καὶ ὡς εἶδαν οὕτως ὅτι δωρεὲς δὲν ἐπῆραν καὶ τὸν βασιλέα ἔσφαξαν, καὶ κινδυνεύουν καὶ αὐτοί,

ἔχοντες λαὸν περισσὸν ἔπιασαν τὸν θρόνον καὶ ἔγιναν ἐπικρατεῖς τῆς Κωνσταντινουπόλεως.

Parisinus gr. 1790, pp. 784-787:

Βασιλεία Ἀνδρονίκου τοῦ Κομνηνοῦ τοῦ τυράννου

Οὗτος ὁ Ἀνδρόνικος ἦτον θεῖος Ἀλεξίου καὶ ἐσηκώθη βασιλεὺς εἰς τὴν ἀνατολὴν καὶ ἐτυράννει καὶ ἔκαμνεν πολλὰ κακὰ εἰς τὰς πόλεις καὶ χώρας τῆς βασιλείας. Οἱ δὲ πολῖται θεωρούντα τὰ κακὰ καὶ δὲν ἠμποροῦντος νὰ τὸν εἰρηνεύσουν ἐπρόκριναν ἐπειδὴ εἶναι καὶ αὐτὸς βασιλικὸν γένος νὰ τὸν φέρουν νὰ βασιλεύσῃ, καὶ αὐτὸς ὁμοῦ μὲ τὸν ἀνεψιὸν αὐτοῦ Ἀλέξιον. Καὶ οὕτως ἦλθεν βασιλεὺς ὁ Ἀνδρόνικος καὶ τὸν ἐδεξιώθησαν πάντες καὶ ἐβασίλευον μαζὶ μὲ τὸν ἀνεψιόν του. Καὶ εἰς ὀλίγον καιρὸν ἐφόνευσεν τὸν βασιλέα Ἀλέξιον καὶ πολλοὺς τῶν ἀρχόντων· καθεκάστην ἡμέραν ἐφόνευεν καὶ ἐχαίρετον εἰς αἱματοχυσίες. Τοῦτο καὶ μόνον τὸ προτέρημα εἶχεν· ὅτι ἦτον ὀρθοδοξώτατος εἰς τὴν πίστιν καὶ δὲν ἤθελε νὰ /785/ ἀκούσῃ καμίαν ἀνακάτωσιν εἰς τὰ ὀρθόδοξα δόγματα.

Ὅτι τοῦτος ὁ βασιλεὺς ἔκοψε τοὺς καλογήρους ἀπὸ τὲς τρελάδες

Καὶ φανερὸν ἀπ’ ὅτι ἦλθαν καλογέροι ἀπὸ τὸ Ἅγιον Ὄρος εἰς τοῦτον τὸν βασιλέα λέγοντες ὅτι ἔχουν ζητήματα ἐκκλησιαστικὰ καὶ νὰ ὁρίσῃ νὰ γένῃ σύνοδος τοπικὴ νὰ ἰδοῦν τὰ ζητήματά τους. Καὶ ὁ βασιλεὺς ἀπείκασεν ὅτι γυρεύουν τρελάδες καλογερικές, καὶ τοὺς εἶπεν· εἰ μὲν θέλετε νὰ κάθεστε νὰ εἰρηνεύετε, ἤδη καλόν· οὐδὲ νὰ ἠξεύρετε ὅτι στέλλω στρατιώτας ἐκεῖ ὅπου εἶστε νὰ σᾶς σφάξουν ὅλους, νὰ μὴν εὑρίσκεται τινὰς ἀπὸ σᾶς, ὅπως νὰ ἀφήσετε τὴν ἐκκλησίαν εἰρηνικήν. Καὶ ἀκούσαντες οἱ καλογέροι ἐτρώμαξαν καὶ ἔφυγαν. Τοῦτος ὁ βασιλεὺς ἐμαντεύθη ὅτι ὑπό τινος Ἰσαακίου θέλει φονευθῇ ἕως τὸν Αὔγουστον μῆναν. Ἦτον δὲ τότε Ἰούλιος μῆνας καὶ ἦτον μάκρος μόνον εἴκοσι ἡμέρας.

Περὶ τοῦ βασιλόπουλου ὁποῦ ἐπῆγεν εἰς τὴν Βνετίαν

Ὁ δὲ βασιλεὺς δὲν εἶχε φόβον ἀπό τινας διότι τοὺς εἶχεν ὅλους ὑποχείριους· μόνον ἀπὸ τὸ παιδὶ τοῦ βασιλέως Μανουὴλ Ἰσαάκιον ὀνόματι, ὁποῦ ἔφυγεν καὶ ὑπῆγεν εἰς τὴν Βενετίαν καὶ ἐκοίταζε νὰ ἔλθῃ μὲ ἀρμάδα νὰ καθήσῃ βασιλεὺς εἰς τὴν Πόλιν· καὶ μόνον ἀπ’ ἐκεῖ ἐφοβεῖτο. Καὶ πάλιν ἐσυλλογίζετο ὅτι αἱ ἡμέραι εἶναι ὀλίγαι καὶ εἴδησιν διὰ τὴν ἀρμάδα δὲν εἶχεν, οὐδὲ ἦταν εὐγαλμένη· πῶς ἆρα ἔσται τοῦτο. Καὶ πάλιν ἠρώτησε τὸν μάντιν καὶ τὸν εἶπε ὅτι ἐὰν περάσῃ ὁ Αὔγουστος καὶ δὲν γένῃ ἄλλος βασιλεὺς Ἰσαάκιος ἡ βασιλεία σου /786/ δὲν ἔχεις φόβον εἰς χρόνους πολλούς. Μιὰ δὲ τῶν ἡμερῶν ἐπῆγεν ὁ βασιλεὺς εἰς τὰ περιβόλια εἰς τὴν Στένην νὰ χαρῇ. Καὶ εὑρισκόμενος ἐκεῖ ἐσυλλογίζετο περὶ τῆς μαντείας. Καὶ ἐθυμήθη ὅτι εἶναι κάποιος Ἰσαάκιος εἰς τὴν Πόλιν πτωχὸς ἀρχοντάκης, πλὴν ἦτον ἀπὸ γένος βασιλικὸν ἀμὴ ἐπερπάτει πτωχὰ διὰ τὸν φόβον τοῦ βασιλέως.

Περὶ τοῦ ἐπάρχου Ἁγιοστεφανίτη, ὅτι ἦλθεν νὰ φονεύσῃ τὸν Ἰσαάκιον

Εἶχε δὲ ὁ βασιλεὺς ἔπαρχον τὸν Ἁγιοστεφανίτην, ἄνθρωπον κακὸν καὶ αἴτιον παντὸς κακοῦ. Καὶ καθὼς εἶπεν ὁ βασιλεὺς καὶ ἐνθυμήθη διὰ τὸν πτωχὸν ἐκεῖνον Ἰσαάκιον, εἶπεν ὁ ἔπαρχος· δέσποτα βασιλεῦ, καλὸ κακὸ νὰ ὑπάγω νὰ τὸν φονεύσω νὰ εὐγοῦμεν καὶ ἀπὸ τὴν ἔννοιαν ἐκείνου. Ὁ δὲ βασιλεὺς εἶπεν· ἄφησέ τον. Καὶ ὁ ἔπαρχος ἔσοντας νὰ εἶναι ἕτοιμος εἰς τὸ κακὸν εἶπε·

μὰ τὴν σωτηρίαν σου ἐγὼ δὲν τὸν ἀφήνω ἀμὴ ὑπάγω. Καὶ ὁ βασιλεὺς δὲ ἐλόγιασε περισσότερον καὶ ἄφησέν τον. Ἐπῆγεν γοῦν ὁ Ἁγιοστεφανίτης ἀπ' ἔξω ἀπὸ τὴν πόρταν τοῦ Ἰσαακίου καὶ ἠρώτησε τὴν δούλην αὐτοῦ ἐὰν εἶναι ἐκεῖ ὁ Ἰσαάκιος. Καὶ μαθὼν εἶπε νὰ ἔλθῃ ἔξω. Ὁ δὲ Ἰσαάκιος μαθὼν ὅτι ὁ Ἁγιοστεφανίτης τὸν γυρεύει ἀπείκασεν ὅτι δὲν εἶναι διὰ καλόν, ἐπειδὴ καὶ ὅπου θέλει γροικηθῇ ὁ Ἁγιοστεφανίτης ἀκολούθα θάνατος, τόσον ὁποῦ ἦτον φοβερός. Λοιπὸν ὁ Ἰσαάκιος ἐκάκιωσε μὲ τὴν δούλην ὁποῦ εἶπεν ὅτι εἶναι ἐκεῖ. Καὶ πάλιν ἐσυλλογίσθη τί νὰ κάμῃ νὰ γλυτώσῃ. Εἶχε δὲ ἄλογον καλόν. Καὶ μίαν ὥραν τὸ ἐκαβαλίκευσεν καὶ ἄνοιξεν /787/ τὴν πόρταν του καὶ ἀπετάχθη ἔξω μὲ γυμνὸν σπαθί.

Θάνατος τοῦ Ἁιοστεφανίτη

Καὶ ὁ Ἁγιοστεφανίτης ἰδὼν οὕτως ἐπῆρε νὰ φύγῃ καὶ ἐκαβαλίκευσε μουλάρι. Καὶ ὁ Ἰσαάκιος τὸν ἔσωσεν μὲ τὸ ἄλογο καὶ τὸν ἔσφαξεν. Ὁ δὲ λαὸς μαθῶτες τοῦτο, ὅτι ἔστειλεν ὁ βασιλεὺς νὰ τὸν σφάξῃ τὸν Ἰσαάκιον, ἔκαμαν στάσιν καὶ ἐσυγχύστηκαν ὅλοι. Καὶ ἐμαζώχθησαν ὅλοι εἰς τὴν Ἁγίαν Σοφίαν νὰ κάμουν βασιλέα τὸν Ἰσαάκιον· καὶ αὐτὸς δὲ ἤθελεν καθόλου. Ἦτον δὲ ἐκεῖ ἕνας γέροντας ἀπὸ γένος βασιλικὸν καὶ ἔλεγεν· ἰδοὺ ἐγώ· ποιήσατέ με βασιλέα. Καὶ ὁ λαὸς εἶπεν· ὁ Θεὸς νὰ μᾶς φυλάγῃ ἀπὸ ἐσᾶς τοῦς γέροντας. Ἔλαβαν γοῦν τὸν Ἰσαάκιον καὶ μὴ θέλοντα καὶ τὸν ἐσήκωσαν βασιλέα. Ἔπειτα ὑπῆγαν εἰς τὸ βασίλειον νὰ φονεύσουν τὸν βασιλέα.

Ὅτι ἔγινε στάσις τοῦ λαοῦ καὶ ἀφάνισαν τὸν βασιλέα

Ὁ δὲ βασιλεὺς μαθὼν ἐκεῖ ὁποῦ ἦτον τὴν σύγχυσιν τοῦ λαοῦ ἦλθεν εἰς τὸ βασίλειον διὰ νὰ τοὺς εἰρηνεύσῃ. Καὶ τοὺς ἔταζε δωρήματα νὰ εἰρηνεύσουν. Καὶ ὁ κόσμος ἐβόουν ὅτι δὲν σὲ θέλομεν βασιλέα. Καὶ αὐτὸς εἶπεν νὰ σᾶς κάμω ἕναν ἀπὸ τοὺς υἱούς μου, ὅποιον θέλετε, καὶ ἐγὼ νὰ γίνω καλόγερος· διότι ἦτον γέροντας. Καὶ αὐτοὶ εἶπαν· μήτε ἐσένα θέλομεν μήτε τοὺς υἱούς σου. Καὶ δώσαντος ὁ λαὸς πόλεμον μὲ τοὺς βασιλικοὺς ἀνθρώπους ἐνίκησαν ὁ λαός. Καὶ ἔσπασαν τὲς πόρτες καὶ ἔπιασαν τὸν βασιλέα Ἀνδρόνικον καὶ τὸν ἔσφαξαν· καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ· καὶ ἐτελειώθη ἡ μαντεία.

Parisinus gr. 1790, pp. 788-790:

Ὅτι ἦλθεν ἡ ἀρμάδα τῶν Βενετίκων εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν μὲ βασιλέα, καὶ πῶς ἦταν ἡ αἰτία, καὶ περὶ τοῦ βασιλόπουλου ὁποῦ ἦλθεν καὶ ἐκάθησε βασιλεὺς Ἰσαάκιος

Ἔφυγε δὲ ὁ κὺρ Ἀλέξιος ὁ Μούρτζουφλος καὶ ἐφημίσθη βασιλεὺς ὁ κὺρ Ἰσαάκιος, διὰ τοῦ ὁποίου καὶ ἡ Κωνσταντινούπολις ἐπιάστηκεν ἀπὸ τοὺς Λατίνους, καθὼς ηὕραμεν εἰς κάποιον /789/ γράμμα φανερώνων οὕτως, ὅτι ἐν τῷ ,ϛψια´ ἔτει ἰνδικτιῶνος ἕκτης ἦλθεν ἡ ἀρμάδα τῶν Λατίνων ἐν τῇ Χαλκηδῶνι καὶ τῇ ἑβδόμῃ τοῦ Ἰουλίου μηνὸς ἔφυγεν ὁ κὺρ Ἀλέξιος καὶ ἐφημίσθη ὁ κὺρ Ἰσαάκιος. Ἡ δὲ ὑπόθεσις λεπρομερῶς διαλαμβάνει οὕτως. Ἕνα παιδὶ ἀπὸ τῶν προτίτερων βασιλέων Ἰσαάκιος ὀνόματι ἔφυγεν ἀπὸ τὴν Πόλιν καὶ ἐπῆγεν εἰς τὴν Βενετίαν καὶ ἐκάθησε περισσόν. Ἐζήτησε γοῦν τῶν Βενετίκων νὰ τοῦ δώσουν δύναμιν καὶ νὰ ἀνταποδώσῃ τὰς ἀμοιβάς.

Ὅτι ἦλθεν βασιλεὺς μὲ τὴν ἀρμάδαν

Καὶ οὕτως εὔγαλαν ἀρμάδαν κατέργων μὲ σολτάτους περισσοὺς καὶ ἄρχοντας τοῦ κονσέγιου. Καὶ καθὼς ἦλθαν τὰ κάτεργα εἰς τὴν Χαλκηδῶνα ἔφυγεν ὁ

βασιλεὺς κὺρ Ἀλέξιος καὶ ἐφημίσθη βασιλεὺς οὗτος ὁ Ἰσαάκιος. Καὶ ἦλθεν εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν καὶ ἐκάθησεν βασιλεὺς καὶ ἔκαμεν χάριτας καὶ δωρεὰς μεγάλας ἐκείνων ποῦ τὸν ἤφεραν. Τότε ἐχάρισε καὶ τὴν Κρήτην ἑνὸς ἀρχοντόπουλου Σπανιόλου ὁποῦ τοῦ ἐδούλευε, καὶ ἀπ' ἐκεῖνον τὴν ἀγόρασαν οἱ Βενετζάνοι καὶ τὴν ἔχουν ἕως τὴν σήμερον. Ἐχάρισε δὲ καὶ τὴν Κύπρον ἄλλου Φράγγου. Ἦτον δὲ τοῦτος ὁ βασιλεὺς παιδευμένος ἄτυχα ὡσὰν κατεργάρης, ὁποῦ εἶχεν μάθη κακὰ ἐκεῖ ὁποῦ ἦτον. Καὶ ἦτον ὅλην τὴν ἡμέραν εἰς τὰ κάτεργα καὶ ἔπαιζεν τὰ χαρτία. Καὶ ἄλλες μαργιολίες ἔκαμνεν καὶ δὲν ἦτον ὡσὰν βασιλέας. Καὶ ἠγανάκτουν εἰς αὐτὸν καὶ οἱ γονεῖς αὐτοῦ καὶ οἱ ἄρχοντες καὶ ἠγάπουν τὸν θάνατόν του. Μετὰ γοῦν ὀλίγες ἡμέρες ὑπῆγεν /790/ ὁ βασιλεὺς νὰ προσκυνήσῃ εἰς ἕνα ἅγιον λείψανον. Καὶ ἐκεῖ ὁποῦ ἔσκυψε νὰ ἀνασπασθῇ τὸ λείψανον ἐκτύπησεν αὐτὸν μὲ τὸ μαχαῖρι ἕνας ἄρχων Ῥωμαῖος ὁποῦ ἦτον ὑπ' αὐτοῦ ἠδικημένος. Ἐσήκωσαν γοῦν τὸν βασιλέα ἐσφαγμένον, καὶ ἀκόμη ἀνέπνεε καὶ ὑπῆγάν τον εἰς τὰ βασίλεια καὶ μετ' ὀλίγον ἀπέθανεν.

Μὲ τί τρόπον ἐπῆραν οἱ Βενέτικοι τὴν πόλιν

Οἱ δὲ Βενέτικοι ἀκόμη ἦτον ἐκεῖ μὲ τὴν ἀρμάδαν. Καὶ ὡς ἴδων ὅτι δωρεὲς δὲν ἐπῆραν καὶ τὸν βασιλέα ἔσφαξαν καὶ κινδυνεύουν καὶ αὐτοί, ἔχοντες λαὸν περισσὸν ἔπιασαν τὸν θρόνον καὶ ἔγιναν ἐπικρατεῖς τῆς Κωνσταντινουπόλεως.

The three issues of interest about Andronikos are how he became emperor, his religious policies, and his overthrow, which is structured around the fulfilment of an oracle. The summary account contains the added specification that the Alexios with whom Andronikos was allowed to co-reign was his uncle.

The claim that Andronikos was given the crown to counter his raidings in Anatolia is misleading. However Andronikos did push his case as guardian of the young emperor with the support of Anatolian troops.[11] There is no violent invasion of Constantinople or the attack on Italians that accompanied it. The latter affair is also largely absent from Western sources, which has been attributed to it having been overshadowed by the dramatic manner of Andronikos' overthrow. The co-emperorship arrangement is not too far off the mark. Alexios, being Alexios II, the son of Manuel I, is seen as Andronikos' uncle rather than his second cousin.

Andronikos' reign of terror warrants only a mention. His staunch support of Orthodox dogma is the matter of interest. There is an episode in which a delegation from Mount Athos visits the emperor seeking the convening of a council to settle certain ecclesiastical disputes. Seeing it as "outlandish monkish" intervention in the runnings of the Church, Andronikos threatens

[11] Choniates (229ff.) attributes it to his overt ambition for power, achieved by clever scheming.

the entire monkish fraternity with extermination. The story is present in no other source. It is nonetheless in line with Andronikos' pursued image of himself as a Christian disciple.[12] One notes how the monks have been made out to be less orthodox than Andronikos, which makes it clear that the author was not a monk.

The oracle is a favored theme in contemporary sources as Andronikos' attempts to prevent its fulfilment led precisely to his overthrow. Here a sooth-sayer predicts that Andronicus would be murdered by someone called Isaac before the coming August. Being the beginning of July, only twenty days remained. Choniates gives the month of the assassination as September, while the Greek verse chronicle claims it to have been uttered on September 10th, with fulfilment set for the 14th.[13]

Staying at the "orchards", at "steni" i.e. the Bosphorus, Andronikos' suspicions fell on the son of "of the emperor Manuel", presumably Manuel I Komnenos (1143-1180), his cousin, whose son was called Alexios, being the Alexios whom Andronikos had killed – and so not without some basis for association. This Isaac, living at the time in Venice, was eager to come to take power as emperor. The historical figure here is Alexios Komnenos, cupbearer to Manuel I, a farm-hand from Epirus according to Eustathios of Thessalonica, who had escaped to William of Sicily, and who was partly responsible for the subsequent Norman invasion of the Empire. Choniates informs us that this Alexios was expecting to become emperor.[14] Also in mind may have been the banished Alexios Komnenos, illicit son of Manuel I with his niece Theodora, who was married to Andronikos' daughter Irene.[15]

So Andronikos did not fear this Isaac, as he had received no news about a fleet being on its way, and events had only twenty more days to play. Andronikos had the sooth-sayer reconsulted about the conditions of his utterance, who retorted that things had to occur before August, otherwise Andronikos would reign for many years to come.

Choniates and the verse chronicle relate that Andronikos' suspicions immediately fell upon Isaac Komnenos, ruler of Cyprus, but there was insufficient time left for this Isaac to sail from Cyprus to Constantinople. This was ten days for Choniates, and four for the verse chronicle.[16]

[12] Note nonetheless certain sections in Choniates (179-184, but especially 182-183), that seem to imply dealings with monks over theological matters. Jurewicz notes nothing on this point.

[13] *Choniates*, 338-340; *Fall of Constantinople,* pp. 94-97.

[14] *Choniates*, 296, 319-320; *Capture of Thessaloniki*, section 51.

[15] *Choniates*, 309.

[16] *Choniates*, 340. Also *Choniates*, 292, on Andronikos' fear of him. Choniates previously had explained (290-292) this aspect of Isaac's past, including the fact that he was the son of the daughter of Isaac sebastocrator, who was the brother of Manuel I.

So it occurred to Andronikos that a rich and humble nobleman in the city by the name of Isaac, who had kept his image low, may be the individual meant. Here "Eparch Hagiostephanites" is introduced – the Stephanos Hagiochristophites of Choniates and the Christophorites of the verse chronicle. Stephanos, asked by Andronikos whether it would be pertinent to have this Isaac arrested, prevails upon Andronikos not only to arrest him but also to have him killed. Going to his house and enquiring of his presence, the servant calls Isaac, who is struck with fear and who chastises the servant for so informing the visitor. To save himself, Isaac mounts his horse and gallops with sword drawn to surprise Stephanos who, startled, mounts a mule, but Isaac manages to slay him.

Several Western sources contain this affair, mostly notably Robert of Clari, as do Choniates and, briefly, the verse chronicle. Choniates' account is detailed and includes numerous differences of detail.

The most important is that the initiative for Isaac's arrest lies with Andronikos himself. According to Choniates, Andronikos discusses with John Apotyras whether to have Isaac arrested. Choniates does not specify the place where this discussion took place. Our account's "perivolia" is probably a reference to the Palace of Meloudion (on the top Asian side of the Bosphorus), where Choniates acknowledges Andronikos to have been on the following day.[17] The verse chronicle shows Christophorites himself identifying the Isaac in Isaac Angelos, it does not specify with whom the decision lay to kill him, and has Andronikos depart 'for Chalcedon', and Christophorites setting out to murder Isaac. According to Choniates, Andronikos doubted whether the prophecy meant Isaac Angelos since Isaac was unmanly and without foresight. In our acount Andronikos dismisses the possibility it is Isaac Angelos, because this Isaac had kept low.[18]

On Isaac's escape, our account is close to Choniates – with Isaac mounting his horse and charging at Stephanos. Stephanos however mounts a mule. The presence of the servant and the interchanges with both Stephanos and Isaac, though not in any other source, are nonetheless implied there (viz. Choniates when he states that Stephanos had three attendants).[19]

So the populace gathers in Hagia Sophia and makes an unwilling Isaac emperor. A *geron* suggests that he himself be made emperor, but the congregation retorts that such men are of little value in positions of power. The crowd marches on Andronikos' palace to hear him offering bribes and being

[17] The precise location has not been established. It is possibly present-day Hüngar İskelesi, between Beykoz and Anadolu Kavağı. See R. Janin, *Constantinople Byzantine,* 2nd ed., Paris, 1964, pp. 150-151.

[18] *Choniates,* 341.

[19] *Choniates*, 341-342.

ready to retire to a monastery if one of his sons takes over. In the end the crowd kills them after fighting its way through the gates.

Choniates deals with the affair as some length. Our text's claim that Isaac did not want to become emperor is an oversimplification. The old man incident is in Choniates, who names him as John Ducas, Isaac's paternal uncle. John claimed to have more right to the crown than Isaac himself. The retort of the congregation – a sensational image – is unique to our text.[20]

A curious feature is the absence of any detail on Andronikos' capture, public humiliation, and death. Andronikos' offering rewards and retirement are absent from Choniates, who nonetheless says that Andronikos offered to make his son Manuel emperor. The crowd running off to kill Andronikos and breaking its way into the palace are sensationalising details. Choniates narrates Andronikos' dreadful death and the punishment of his sons.[21] The verse chronicle conveys overall the manner of Andronikos' death. Our text indicates sympathy overall with Andronikos greater than any reading of Choniates would suggest. One feels the centre of interest being the fulfilment of an oracle serves precisely this end.

The second tract begins with the date of the Latin capture of Constantinople and proceeds to show how it happened.[22] A claimant called Isaac is supported in his imperial claims by Venice and others. His ways lead to him to get murdered by a disgruntled Byzantine. With no (or insufficient) reward and their man murdered the crusaders take Constantinople. The date of the take-over, 1203, is correct, as is its distinction from the conquest of the following year.

The language of the brief account is more archaic, lying as it does closer to the source. Its added item is on exchanges with the Byzantine Senate. *Sinaiticus gr.* 1664 lacks the section of the title: Καὶ καθὼς ἦλθαν … βασιλεὺς ὁ κὺρ Ἰσαάκιος, which is a repeat statement. It lacks καὶ ἀπ' ἐκεῖνον τὴν ἀγόρασαν οἱ Βενετζάνοι καὶ τὴν ἔχουν ἕως τὴν σήμερον, which is an obvious gloss.

The City falls to the crusaders after the enthronement of "Isaac", who takes his position after the flight of "Alexios".[23] This Alexios is taken to be

[20] *Choniates*, 342-345.

[21] *Choniates*, 347-351, 356.

[22] Cf. *Choniates*, 355-582 for events following Andronicus I and concluding with the crusader conquest.

[23] The number of Isaacs and Alexioi in the said period provides ample scope for confusion. For Alexios, there is Alexios II (1180-1183), son of Andronikos I's cousin Manuel I, co-emperor with Andronikos until his murder by this uncle. There is Alexios III (1195-1203), elder brother of Isaac II, who was overthrown on account of the crusaders' presence. There is Alexios IV (1203-04), son of Isaac II. And there is Alexios V Ducas in 1204. There is also

Alexios V, emperor at the time of the 1204 capture, rather than Alexios IV. The reference to "some text" is made in the context of the imposition of Isaac. The previous phrase on the flight of Alexios was evidently made to accommodate the new material. The confusion derives from the claims of the standard Chronicle, where Alexios V leaves when the Venetian fleet arrives and the date of the fall is 6612 i.e. 1204 A.D. (preserved only in *Sinaiticus gr.* 1664 amongst our variants). The new text distinguished the first from the second crusader conquest with date. The chronicler was forced to assume that this new Isaac bore no connections to Isaac II.

So an Isaac, "a son of previous emperors", flees to Venice and sends letters to the Constantinopolitan Senate asking for his rightful place as emperor. The Senate acceeds to this request, so Isaac asks for a military force in exchange for future favours. The tract on Andronicus had spoken of Isaac, the son of Manuel (the emperor, factually incorrect), escaping to Venice, and seeking to come with a fleet to Constantinople to take the throne. The source may well have meant the same individual in both cases. Choniates informs us that Alexios, the son of Isaac II, escaped to Venice by way of Sicily.[24] The possibility for confusion with Alexios Komnenos, cupbearer to Manuel, in the time of Andronikos, fifteen years later, is obvious enough. The Alexios who flees as a result of the Venetian action is Alexios III (1195-1203), brother of Isaac II, though the *Chronicle of 1570* had previously said this was Alexios Mourtzouphlos, i.e. the (future) emperor Alexios V. The general claim (in *Sinaiticus gr.* 1664) that the supplicant to Venice sought and received support from the Constantinpolitan nobility is unique to our work.

A fleet with a large army provided by Venice arrives in Chalcedon, Alexios the emperor flees and Isaac is installed. On accession, he returns the favours to those who had placed him in power. This includes Crete, given to a Spaniard, and Cyprus, given to "another Frank". Cyprus in fact passed to Richard I Lionheart by way of conquest from the Byzantine secessionist Isaac Komnenos. Crete was part of the spoils of the crusader conquest of the Empire, passing first to Boniface of Montferrat, then to Enrico Dandolo by purchase in 1205.

The image of Isaac is negative. He is said to have picked up ways unbefitting an emperor in the West. This included spending most time associating

Alexios Komnenos, cupbearer to Manuel I, and Alexios Komnenos, the illicit son of Manuel I with his niece Theodora. For Isaacs, there is Isaac II (1185-1195), emperor, father of and co-emperor with Alexios IV. There is Isaac Komnenos, the self-proclaimed king of Cyprus between 1184 and 1191, the grandson of Isaac, the brother of Manuel I, who was attacked over the secession of Cyprus, unsuccessfully, by Isaac II. There is Isaac, the brother of Manuel I's father and predecessor John II Komnenos (1118-1143), who was the father of Andronikos.

[24] *Choniates*, 537.

and playing cards with sailors on the wharves. What may have acted as basis for these claims is not readily evident. They do, however, recall something of the improper behaviour of Alexios, as claimed by Choniates, at the time when the crusaders had him installed as emperor – behavior that infuriated even Isaac the father. Perhaps they contain an element of truth. Elsewhere Choniates speaks of the juvenile behaviour of Alexius II, only son of Manuel Komnenos. The scope for confusion is obvious enough.[25]

Isaac in time is loathed and the nobility conspires to kill him. His death is curious. As he proceeds to pay respects at a holy relic, a nobleman strikes him from behind. The Venetians meanwhile, not having received their dues, become even more resentful. They attack, sack, and occupy Constantinople. Thus "Isaac's" downfall is not connected with the crusaders but constitutes an internal Byzantine affair.

Alexios IV was of course strangled on the orders of Alexios V Ducas.[26] I have no idea what may have served as a model for our version of the emperor's death. Perhaps a comparable event applying to some lesser figure (not the emperor), perhaps elsewhere (not in Constantinople), one not recorded or not preserved, or the product of rumour or imagination. The death occurs during the salutary act of kissing a relic. It seems to act as justification for the crusaders' actions.

Dean Sakel
Istanbul
byzantium.istanbul@yahoo.com

Summary

The article presents, publishes, and discusses two tracts from the *Chronicle of 1570* dealing with the Byzantine emperor Andronikos I and the crusader conquest of Constantinople in 1204. They derive from an otherwise lost text probably from the thirteenth century, which gave a garbled version of these events and which it saw to be connected.

[25] *Choniates*, 557, 227-228.
[26] *Choniates*, 564.

THE SLAVONIC TRADITION OF THE *QUAESTIONES AD ANTIOCHUM DUCEM*: THE CONFLATED NATURE OF *COD. PRAGENSIS SLAV.* IX F 15

Within the overabundant and extremely complex textual tradition of the Slavonic *Quaestiones ad Antiochum ducem* (*CPG* 2257; henceforth *QAD*)[1] there is one place where one can find order and consistency: five text witnesses from the fifteenth and sixteenth centuries, kept in the Russian State Library in Moscow – four from the collection of the Trinity Monastery of St Sergius (F.304), one from the Moscow Theological Academy collection (F.173) – present us with a particular variant of the Slavonic *QAD*. This version has a stable tradition and matches a particular Greek text witness almost perfectly, both in its structure – the number and sequence of the question-and-answers (QAs) – and in its readings. It has 120 out of the original 137 QAs and it closely reflects the collection of QAs found in the Greek *Cod. Oxoniensis Bodleianus* Auct. F.4.07 (Misc. 106) of the early sixteenth century (ff. 198^{r}-256^{r}), which in previous research has been referred to as M97 or 97.[2] Here is an overview of the Slavonic manuscripts, henceforth called the T group:

T^{22} *Cod. Mosquensis*, *RGB* F.304, 122, 15th c., East Slavonic orthography, ff. 225^{r}-275^{r} (Kuev [see note 1] nr. 15).

T^{66} *Cod. Mosquensis, RGB* F.304, 166, 16th c., East Slavonic orthography, ff. 206^{r}-255^{v} (Kuev nr. 48).

[1] See the recent publications by I. De Vos – O. Grinchenko, *The Quaestiones ad Antiochum Ducem: Exploring the Slavonic Material*, in *Byz*, 84 (2014), pp. 105-143; W. Veder, *Der 'zweite südslavische Einfluss' aus der Sicht der Textüberlieferung*, in *Die Welt der Slaven*, 59/1 (2014), pp. 95-110; F. J. Thomson, *Byzantine Erotapocritic Literature in Slavonic Translation with Special Attention to the Important Role Played by Anastasius Sinaita's* Interrogationes Et Responsiones *in the Conversion of the Slavs*, in *Byz*, 84 (2014), pp. 391-392. A preliminary list of 110 Slavonic text witnesses was published by K. Kuev, *Ivan Aleksandrovijat sbornik ot 1348*, Sofija, 1981, pp. 219-244.

[2] Cf. De Vos – Grinchenko, *Quaestiones* [see note 1], p. 114. The manuscript was owned by a soldier named John Say and acquired by the Bodleian Library in 1618 through a gift by Thomas Cecil, Earl of Exeter (1542-1623) – cf. H. O. Coxe, *Bodleian Library Quarto Catalogues I. Greek Manuscripts*, Oxford, 1969 (repr. of 1853), Misc. 106, coll. 681-682 (F. Madan *et al.*, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, vol. II/1, Oxford, 1922, n° 2906); P. J. Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis: a study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea*, IV, 2 (*CC Bibliotheca Basiliana Universalis*), Turnhout, 1999, p. 903 (k5333).

Byzantion 85, 379-400. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117808

T[50] *Cod. Mosquensis, RGB* F.304, 750, 15th c., East Slavonic orthography, ff. 116r-158r (Kuev nr. 23).

T[90] *Cod. Mosquensis, RGB* F.304, 190, 1418, East Slavonic orthography, ff. 208r-250r (Kuev nr. 22).

M[T] *Cod. Mosquensis*, *RGB* F.173, 50, 15th-16th c., East Slavonic orthography, ff. 1r-43v.[3]

Common characteristics of the Slavonic T group and 97

The Greek tradition shows much variation in the structure of the *QAD* corpus, which originally contained 137 QAs: whereas the order of the QAs is relatively stable, their number varies greatly.[4] In most witnesses, a certain number of QAs fell out. This is also true of 97 – its corpus of 120 QAs with some transpositions (viz. QA25 after QA26 and QA120 after QA131) is unique within the Greek tradition. However, the Slavonic manuscripts reflect this unique structure,[5] as is clear from the following table (see *Tab. 1*).

The stability of the group's characteristics and its indebtedness to a Greek exemplar close to 97 can be shown at a textual level as well. As an example, a collation sample is presented below. The first line contains the reading of 97, the second the reconstructed (and orthographically standardised) archetypal text of group T, established on the basis of the transcriptions of the individual T witnesses presented underneath. As a basis for comparison, we also present the Greek majority reading (Gr)[6] as well as the Slavonic text of the so-called *Lavrentiev sbornik* of 1348 (L), the most important

[3] Descriptions and digital reproductions of these manuscripts are available online on http://old.stsl.ru/manuscripts. Four additional witnesses to this version of the *QAD* can be found here as well, viz. *codd. Mosquenses, RGB* F.113, nrs 512, 522, 529 and 645. However, these manuscripts – all of the 16th century and previously kept at the Dormition Monastery of St Joseph of Volokolamsk – have a text that depends on that of T[22], viz. they do not bear independent witness to the text. For the present article they have been excluded from the collation. As far as can be guessed from the brief descriptions in Kuev [see note 1] – viz. from the indicated titles, incipits and number of QAs – some twenty more *QAD* witnesses may belong to this group.

[4] See I. De Vos, *The Manuscript Tradition of the Quaestiones ad Antiochum Ducem*, in R. Ceulemans – P. De Leemans (eds), *On Good Authority. Tradition, Compilation and the Construction of Authority in Literature from Antiquity to the Renaissance*. (*Lectio Studies on the Transmission of Texts and Ideas*, 3), Turnhout (in press).

[5] Contrary to what is suggested in the listing of QAs contained in the T witnesses in De Vos – Grinchenko, *Quaestiones* [see note 1], pp. 110-111, QA17 is missing in all T manuscripts (so also in T[50] and T[66]), and QA120 is not found after QA119 in T[22] and T[50] but always after QA131.

[6] The term "majority reading" is a generalisation, as it basically represents the text as it is found in the *PG* edition of the *QAD* (*PG* 28, 597-700) insofar as the *PG* is in line with the majority of the Greek text witnesses. The rendering of the Greek under "Gr" has no other pretensions than to demonstrate that L follows another Greek text than T.

Table 1

9	**T group**
1-16	1-16
18-23	18-23
26	26
25	25
27-51	27-51
55-77	55-77
79-96	79-96
97-101	97-101 (om. T^{66})
103-105	103-105
107-111	107-111
115-119	115-119
121-124	121-124
126-131	126-131
120	120
132	132

representative of the other major branch within the Slavonic tradition, henceforth called version L.[7]

[7] We know that the *Lavrentiev sbornik* – a florilegium now kept in the Russian National Library in Saint Petersburg as cod. F.I.376 – was copied in 1348 for the Bulgarian Tsar John Alexander (1331-1371); a version of the *QAD* with 124 QAs is found on ff. 105^{v}-155^{r}. See the edition by KUEV, *Sbornik* [note 1], pp. 244-287.

In previous research, the larger group of witnesses linked to the L version of the *QAD* has been called the "heterogeneous group", as opposed to the "homogeneous group", to which the T witnesses belong; see DE VOS – GRINCHENKO, *Quaestiones* [see note 1], pp. 110-111. In VEDER, *Einfluss* [see note 1], p. 103, L is said to belong to "version *b*" while the text of the T group is called "version *a*". Linguistic features as well as considerations concerning the transmission of the text have led the present authors to believe that L represents the more ancient layer within the Slavonic *QAD* tradition.

Another witness that belongs to the L group has been included in some of the collations presented below, viz. T^{4} = *Cod. Mosquensis*, *RGB* F.304 (Troice-Sergieva Lavra), 204, 16th c., ff. 187^{r}-213^{v}.

QA39, *PG* 28, 621.24-26[8]

97 οὕτω καὶ οἱ πιστοὶ· οὐ δι᾽ἕτερόν τινα τρόπον τὰς εἰκόνας **ἀσπάζονται**,
T **Сице и вѣрьнии не иного ради нѣкоѥго образа иконы лобызаѭтъ**

T^{66} сице и вѣрꙿнїи· не иного ради нѣкоего ѡбразъ · иконы лобꙿзаѥ҃·[9]
T^{22} сице и вѣрнии· не инаго радⷣⷭи нѣкоего ѡбраза иконы· лобызаѫть
T^{50} сице и вѣрнии не иного ради нѣкоего ѡбраза иконы лобызаѫть
T^{90} сице и вѣрнїи не инѡгѡ ради нѣкѡегѡ ѡбраза икѡны лѡбызаѫть
M^{T} сице и вѣрнии· не иного ради нѣкоего ѡбраза· иконы лобызаѫть

Gr οὕτω καὶ οἱ πιστοὶ οὐ δι᾽ἕτερόν τινα τρόπον τὰς εἰκόνας **ἀσπαζόμεθα**,
L тако и вѣрнїи не иного никоегоже ѡбраза дѣлѣ иконамъ **покланѣем сѧ·**

97 εἰ μὴ διὰ πόθον **τὸν πρὸς τοὺς ἁγίους**, ὃν ἐμφανίζομεν
T ради любъве ради **иже къ свѧтыимъ** ѭже[10] ꙗвлꙗемъ.

T^{66} раⷥвѣ любꙿве ради· иⷤ къ ст҃ымъ· ꙗже ꙗвлаем (сѧ)[11]
T^{22} развѣ любве раⷣⷪи иже къ ст҃ымъ· ꙗже ꙗвьлаемь
T^{50} развѣ любве ради иже къ ст҃мъ· ꙗже ꙗвлаемъ
T^{90} развѣ любве ради иже къ ст҃мъ· ꙗже ꙗвьлаемь
M^{T} развѣ любве ради· иже къ ст҃мъ· ꙗⷤ ꙗвлаеⷨ

Gr εἰ μὴ διὰ πόθον ὃν (*PG* ὧν) ἐμφανίζομεν·
L нѫ за любовь ѫже ꙗвлѣемь

Independent Translation or Redaction?

An important question that needs to be addressed is that of the nature of the Slavonic T text, viz. the question whether we are dealing with an independent Slavonic translation of the *QAD* or with a mere redaction, viz. a revision of an existing Slavonic text based on a comparison with a Greek version close to 97.

[8] For the Slavonic witnesses, our collation draws on the groundwork of William Veder, to whom we wish to express our gratitude. It needs to be stressed that the results presented in this article are to some extent preliminary – the number of collated witnesses is far from being complete and not all QAs have yet been investigated in depth.

[9] Secondary readings that bring the T text more in line with the "majority Greek" / with the Slavonic L version are typical of T^{66}, see L. Sels – I. De Vos, *On the Icons, the Cross and the Donkey. Questions 39-41 of the Slavonic* Quaestiones Ad Antiochum Ducem, in Ch. Dendrinos – B. Roosen – P. Van Deun (eds) (forthcoming).

[10] The reading ѭже in the reconstructed T text is supported by a reading ѧже, found in an additional witness Pr, on which see below; the reading ѧже explains the East Slavonic variant ꙗже of all T witnesses and can itself be explained by a common confusion between ѭ and ꙗ (Middle Bulgarian nasal change).

[11] The addition of reflexive сѧ to the verb ꙗвлаем in T^{66} is due to confusion with demonstrative се (Gr. τοῦτο) in the phrase that follows.

Contrary to what has been argued before,[12] important parallels between T group readings and readings from the other main branch of the Slavonic tradition here represented by L allow to suppose a common origin and to consider the T text a revision of an earlier version of the Slavonic *QAD*. The complex problem of the relation between T and the L version cannot be dealt with here in detail, though some of the collation samples below may give a first impression.

The Slavonic T redaction and the Greek tradition

For the development of our present argument, it is important to situate Greek manuscript 97 within the larger context of the Greek tradition of the *QAD*, which counts 250 witnesses from the tenth to the nineteenth century and in which five distinct branches can be discerned (A to E).[13] As demonstrated elsewhere, 97 belongs to branch B,[14] and more in particular to a small sub-group here called group B^{131}, after its earliest witness, an Athonite manuscript of the first half of the tenth century referred to as 131 (see the stemma, *Fig. 1*).[15] However, 97 occupies a particular position within this

[12] In De Vos – Grinchenko, *Quaestiones* [see note 1], p. 113 it has been argued prematurely that the "homogeneous group" / the T-group bears witness to an independent translation, distinct from that reflected in the "heterogeneous group" (cf. note 7).

[13] Analysis of QA39 (*PG* 28, 621.12-51), which is attested in ninety-seven Greek witnesses, has revealed that branch A (at least for this QA) consists of two sub-branches, viz. A1 and A2. The Arabic tradition of the *QAD,* the oldest witness of which was copied in 885 in the Monastery of Mar Saba – viz. the *Argentoratensis, Bibliothecae Nationalis et Universitatis or*. 4226 (*arabe* 151), on which see G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I: Die Ubersetzungen* (*ST*, 118), Città del Vaticano, 1944, pp. 312-313 –, as well as the Georgian tradition and a quotation from QA39 found both in the anthology appended to John of Damascus' *Oratio de imaginibus* III 59 (*CPG* 8045) and the *Doctrina Patrum* (*CPG* 7781) are related to sub-branch A1. A Latin translation of the same QA was made on the occasion of the Synods of Rome in 731 held under the authority of Pope Gregory III to defend the practice of icon veneration. It has been preserved in the tenth-century *Codex Londinensis, Bibliothecae Britannicae,* Add. 16413 (ff. 4^r-6^v, for an edition see L. Böhringer, *Zwei Fragmente der römischen Synode von 769 im Codex London, British Library, Add. 16413*, in H. Mordek [ed.], *Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymund Kottje zum 65. Geburtstag,* Frankfurt – Bern – New York – Paris, 1992, pp. 93-105) and is related to sub-branch A2. See I. De Vos – B. Roggema – T. Pataridze, *A Multilingual Approach to Text Editing: Exploring the Interconnectedness of the Greek, Arabic and Georgian Traditions of the* Quaestiones ad Antiochum ducem, in I. De Vos – L. Sels – O. Grinchenko (eds), *Editing Classical and Medieval Texts with a Multilingual Tradition. Proceedings of the ATTEMT Workshop held at King's College London, 19-20 December 2013* (*OLA*), Leuven (in preparation). The main source of the *PG* edition of the *QAD* – the eleventh- or twelfth-century *Vaticanus Palatinus gr*. 368 (ff. 202^r-256^v) – is to be situated in branch D.

[14] Sels – De Vos, *On the Icons* [see note 9].

[15] 131 = *Cod. Athous Vatopediou* 38, first half 10th c., ff. 1^r-32^r (QA1-2, 10-19, A2, QA3-9, 29-35, A19, QA20-25, 27-29, 35-48, 50-73, 79-97, 100-137 – the order of the folia has been disturbed), see E. Lamberz *Katalog der griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi,*

small group, as it is characterised by a large set of unique variant readings as well as by traces of contamination with the A branch of the Greek tradition.[16]

An example – a sample from the collation of the Greek witnesses of B[131] together with the Slavonic T redaction (QA 39 and 41) – illustrates the fact that T also reflects the text of 97 in instances where the latter is at variance with the other witnesses of the B[131] group (as is the case with the specific structure of 97's corpus of QAs, as mentioned above).

QA39, *PG* 28, 621.32-33 and 41-42

T	ѥже не покланꙗти сѧ иконамъ и крьстоу·
97	**τὸ μὴ** προσκυνεῖν **τὰς εἰκόνας** καὶ **τὸν σταυρὸν,**
131	προσκυνεῖν τὸν σταυρὸν καὶ τὰς εἰκόνας τῶν ἁγίων
114	προσκυνεῖν τὸν σταυρὸν καὶ τὰς εἰκόνας τῶν ἁγίων,
115	προσκυνεῖν τὸν σταυρὸν καὶ τὰς εἰκόνας τῶν ἁγίων,
T	въ ѥдинъ оубо отъ дьнии ꙗвлꙗетъ сѧ ѥмоу
97	ἐν μιᾶ οὖν **τῶν ἡμερῶν,** ἐπιφαίνεται αὐτῶ
131	ἐν μιᾶ οὖν φαίνεται αὐτῶ αὐταῖς ὄψεσιν τὸ πνεῦμα
114	ἐν μιᾶ οὖν φαίνεται αὐτῶ αὐταῖς ὄψεσι τὸ πνεῦμα
115	ἐν μιᾶ οὖν φαίνεται αὐτῶ αὐταῖς ὄψεσι τὸ πνεῦμα

Band 1, Codices 1-102 (*Κατάλογοι Ελληνικών Χειρογράφων Αγίου Όρους*, 2), Thessaloniki, 2006, pp. 168-183. The other text witnesses of this group are 114 = *Cod. Florentinus Mediceus Laurentianus*, *Conv. Soppr.* 627, 13th c., ff. 80r-92v (QA1-25, 27-48, 50-137; see E. Rostagno – N. Festa, *Indice dei codici greci laurenziani non compresi nel catalogo del Bandini*, Firenze – Roma, 1893, pp. 172-176) and 115 = *Cod. Florentinus Mediceus Laurentianus*, *Plut.* 59.13, 15th-16th c., ff. 165v-211v (QA1-6, 8-25, 27-48, 50-137; see A. M. Bandini, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Laurentianae, tomus secundus,* Firenze, 1768, coll. 517-524). The kinship of the witnesses of group B[131] is confirmed by a number of important common variants, such as the addition of τὸν πρὸς τοὺς ἁγίους after πόθον in QA39 (*PG* 28, 621.26) and the omission of ὡς ἀργὰ ταῦτα ἡγεῖσθαι ξύλα καί in QA41 (*PG* 28, 624.19).

[16] Variant readings found exclusively in 97 include the addition of ἐκ τῆς ὀσμῆς τῆς ἀμπέλου after οἶνος in QA34 (*PG* 28, 617.19) and the abbreviation of the entire question in QA41 (*PG* 28, 624.10-15), viz. τίνος χάριν πιστοὶ μὲν ἅπαντες σταυροὺς ἀντιτύπους τοῦ χριστοῦ ποιοῦμεν, τῶν δὲ ἄλλων οὐ ποιοῦμεν instead of τίνος δὲ χάριν οἱ πιστοὶ ἅπαντες σταυροὺς μὲν ἀντιτύπους τοῦ σταυροῦ τοῦ χριστοῦ ποιοῦμεν, τῆς δὲ ἁγίας αὐτοῦ λόγχης ἢ τοῦ καλάμου ἢ τοῦ σπόγγου ἀντίτυπα οὐ κατασκευάζομεν. For a more elaborate list, see De Vos – Grinchenko, *Quaestiones* [see note 1], p. 117.

Some variants found in 97 point in the direction of contamination with sub-branch A1 (on which see note 13), such as προηγουμένως instead of α' (the numeral "one") in QA1 (*PG* 28, 597.38), τοῦ ἀνθρώπου ἕνεκεν instead of τὸν ἄνθρωπον ἐνέγκαι in QA14 (*PG* 28, 605.37) and the addition of καὶ αὐτῶ μόνω λατρεύσω after προσκυνήσω in QA15 (*PG* 28, 605.45). Note also that 97 contains QAs 26 and 49, which are missing in all other witnesses of the B[131] group.

QA41, *PG* 28, 624.17-19

T	можемъ обѣ дрѣвѣ **раздѣлити** и образъ крьстьныи **разорити·**
97	δυνάμεθα τὰ δύο ξύλα **χωρίσαι** καὶ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ **διαλύσαι·**
131	δυνάμεθα τὰ δύο ξύλα χωρίσαντες καὶ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ διαλύσαντες
114	δυνάμεθα τὰ δύο ξύλα διορίσαντες καὶ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ διαλύσαντες
115	δυνάμεθα τὰ δύο ξύλα διαιρήσαντες καὶ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ διὰ λύσανσαντες (sic)

However, to state that 97 was the exemplar for the Slavonic T redaction would be misleading: some proper readings of 97 are not reflected in T, which in these instances follows the other witnesses of group B[131]. This is a clear indication that both Slavonic T and 97 go back to a common Greek ancestor, here called $Gr^{97/T}$ (see the stemma, *Fig. 1*[17]), which apparently contained the readings common to 97 and T but not those found only in 97.

QA39, *PG* 28, 621.20 and 21-23

T	тѣмь мъножицеѭ наѵрътанию **отрывъшоу сѧ**
$Gr^{97/T}$	ὅθεν πολλάκις τοῦ χαρακτῆρος **λειανθέντος**
97	ὅθεν πολλάκις τοῦ χαρακτῆρος ἀλλοιωθέντος
131	ὅθεν πολλάκις τοῦ χαρακτῆρος **λειαθέντος**
114	ὅθεν πολλάκις τοῦ χαρακτῆρος **λειανθέντος**
115	ὅθεν πολλάκις τοῦ χαρακτῆρος **ἀλειανθέντος**

T	Ꙗкоже оубо **Иꙗковъ хотѧ** оумрѣти краѥви жьзла **иосифова**
$Gr^{97/T}$	ὥσπερ οὖν ὁ **Ἰακὼβ μέλλων** τελευτᾶν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου **τοῦ Ἰωσὴφ**
97	ὥσπερ οὖν τοῦ ἰακὼβ μέλλοντος τελευτᾶν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥαύδου ὁ ἰωσὴφ
131	ὥσπερ οὖν ὁ **ἰακὼβ μέλλων** τελευτᾶν επὶ τὸ ἄκρον τῆς ράβδου **τοῦ ϊωσὴφ**
114	ὥσπερ οὖν ὁ **ἰακὼβ μέλλων** τελευτᾶν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου **τοῦ ἰωσήφ**
115	ὥσπερ οὖν ὁ **ἰακὼβ μέλλων** τελευτᾶν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥαύδου **τοῦ** (τῆς a. c.) **ἰωσὴφ**

Two additional witnesses: Pr and P

As has been argued up to this point, archetype T can be reconstructed from the witnesses T^{22}, T^{66}, T^{50}, T^{90} and M^{T}. However, two more manuscripts that bear witness to the same redaction deserve special attention. The first is a manuscript kept in the Czech National Museum in Prague; it is

[17] Note that the location of T (viz. the reconstructed archetype of the T-redaction) on the timeline, viz. around the 14th-century, cannot be but tentative. We will return to the question of the dating of T further on. The position of $Gr^{97/T}$ just above T is not meant to imply an indication of its date.

dated to the late fourteenth century (thus antedating the T manuscripts) and the only South Slavonic witness in our present T corpus. The second is an early eighteenth-century Russian codex from the Transfiguration Monastery at Solovki, now kept in Saint Petersburg. The latter's version of the *QAD* – which, apparently, is a descendant of the text found in Pr, as will become clear below – has been published by Porfir'ev in 1890.

Pr *Cod. Pragensis slav.* IX F 15, late 14th c., Bulgarian orthography, ff. 148r-173v (Kuev nr. 3).[18]

P *Cod. Petrogradensis* RNB *Solovki 129/1046* (ed. Porfir'ev 1890[19]), early 18th c., Russian orthography, ff. 407r-448v.

A first element that points to the problematic nature of Pr and P is their structure, which deviates from that found in 97 and T in that they both have thirteen additional QAs, presented in bold in the following table.[20]

Naturally, the question arises whether these QAs are interpolations or whether Pr and P reflect an older and fuller collection that has subsequently been abridged in T. Considering the link that undeniably exists between the T group and 97, both at a structural and at a textual level, the first option is the most probable: as Pr and P have the same textual features as T (and 97), one would expect them to have the same structure as well. The hypothesis that we are indeed dealing with interpolations is supported by a marginal note on f. 150v of Pr (see *Fig. 2a*), viz. underneath QA17, the first of the supplementary QAs, which in Pr is written in the lower margin.

[18] J. VAŠICA – J. VAJS, *Soupis staroslovanských rukopisů Národního Musea v Praze*, Praha, 1957, pp. 224-228; A. JACIMIRSKIJ, *Opisanie južno-slavjanskich i russkich rukopisej zagraničnych bibliotek*, vol. I (*Sbornik Otdelenija Russkogo jazyka i slovesnosti rossijskoj Akademii Nauk*, 98), Petrograd, 1921, pp. 727-741. Images of folia from this codex are reproduced below (*Figs 2-3*) with the permission of the National Museum of Prague, for which we wish to express our gratitude.

[19] I. PORFIR'EV, *Apokrifičeskie skazanija o novozavetnych licach i sobytijach po rukopisjam Soloveckoj biblioteki*, in *Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii nauk*, 62/4 (1890), pp. 327-378.

[20] On the problematic nature of Pr, see DE VOS – GRINCHENKO, *Quaestiones* [see note 1], pp. 125-126.

Table 2

97 & T	**Pr**	**P**
1-16	1-16	1-16
	17	**17**
18-23	18-23	18-23
26	26	
	24	**24**-26
25	25	
27-51	27-51	27-51
	52-54	**52-54**
55-77	55-77	55-77
	78	**78**
79-101	79-101	79-101
	102	**102**
103-105	103-105	103-105
	106	**106**
107-111	107-111	107-111
	112	**112**
115-119	115-119	115-119
121-122	121-122	121-122
123	123	——
124	124	124
	125	**125**
126-130	126-130	126-130
131	131	*120*
120	120	*131*
132	132	132
	133	**133**
	134-135	
		113-114

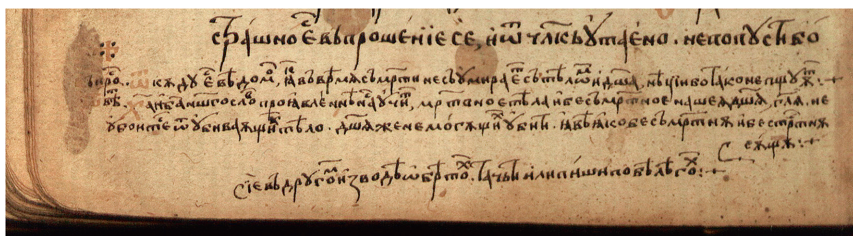


Fig. 2a. Pr, f. 150ᵛ (detail 1: lower margin).

The note reads: Сїє въ дрꙋгѡ изводѣ ѡбрѣтѡ. Та чьти или пиши по бѣлѣгѡ – “This I have found in another exemplar;[21] read or write these things according to the notes.” This is a clear indication that the scribe of Pr – who apparently was well aware of the fact that his copy would not only be read but would also be used as an model – copied QA17 from another version of the *QAD* in the lower margin. In all probability, he took the subsequent additional QAs from this “other exemplar” as well, this time inserting them directly into the main text (and not, as QA17, in the margins) without further mention.

Another striking piece of proof for the interpolated character of Pr is found on that same folio 150ᵛ: a considerable part of QA18 is also written in the margins, viz. on the left hand side of the main text (see *Fig. 2b*); in P the fragment is integrated in the running text. Collations show that this part of QA18 is missing in 97 as well as in all T witnesses. This suggests that the added text has been taken from the “дроугъ изводъ” as well. The text version found in this other exemplar henceforth will be called version X.

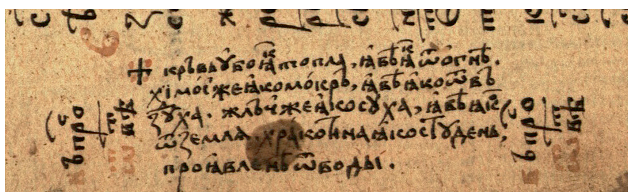


Fig. 2b. Pr, f. 150ᵛ (detail 2: left margin, rotated).

To support our argument, collation samples are provided for both the marginal addition and the fragment of QA18 that immediately precedes it in the running text of Pr.

[21] See also JACIMIRSKIJ, *Opisanie* [see note 18], p. 734. The scribe has used the term изводъ in the meaning of “exemplar, antigraph” – cf. F. VON MIKLOSICH, *Lexicon Palaeosloveni-co-graeco-latinum emendatum auctum*, Wien, 1862-1865 (repr. Aalen, 1977) – *origo, arche-typon, ἀντίγραφον, exemplar*; also Đ. TRIFUNOVIĆ, *Azbučnik srpskih srednjovekovnih književnih pojmova*, Beograd, 1990 (1974), pp. 104-106 and M. MACROBERT, *What was the izvod Svetogorski?*, in V. M. ZAGREBIN (ed.), *Rus' i južnye slavjane. Sbornik statej k 100-let-iju so dnja roždenija V. A. Mošina (1894-1987)*, Saint Petersburg, 1998, pp. 272-283.

QA18, *PG* 28, 608.34-37

Gr λέγω δὴ ἐξ αἵματος καὶ φλέγματος καὶ χυμοῦ καὶ χολῆς·
= *Gr*[97/T] ἤγουν ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ,
τουτέστιν ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς.

T глаголѭ же отъ кръви и хракотины и чрънына и жлътына жлъчи,
рекъше отъ теплааго и стоуденааго и соухааго и мокраагo,
сирѣчь отъ огнꙗ и воды и въздоуха и землꙗ.

Pr гл҃ѧ же, ѿ кръвїи и хракотины. и чрънꙑѧ, и жлътꙑѧ жлъчи.
рекше ѿ топлаго и стѹденаго. и сѹхаго и мокраго.
сирѣчь. ѿ огнѣ и воды, и въз҃дѹха и землѧ·

P гл҃ю же. ѿ крове, и флегма, и черныѧ, и желтыѧ желчи,
рекше ѿ теплаго и стѹденаго, и сѹхаго, и мокраго.
сирѣчь ѿ огнѧ, и воды, и воздѹха, и земли.

L гл҃ѧ же ѿ кръве· и глѣна· и хима· и жльчи·
рекша ѿ топла и стоудена· и соуха и мокра·
еже есть ѡгнѣ и воды· и въздоуха и землѧ·

Marginal addition in Pr (inserted in the running text in P):

QA18, *PG* 28, 608.37-41

Gr Τὸ μὲν γὰρ αἷμα ὥσπερ θερμὸν (...), δῆλον ὅτι ἐκ τοῦ πυρός· ὁ δὲ χυμὸς, ὡς ὑγρὸς,
πρόδηλον ὅτι ἐξ ἀέρος· ἡ δὲ χολὴ ὡς ξηρὰ πρόδηλον ἀπὸ γῆς·
τὸ δὲ φλέγμα ὡς ψυχρὸν, εὔδηλον ἐξ ὕδατος.

97 om.

T om.

Pr кръвь ѹбо ꙗ҄ топла, ꙗвѣ ꙗ҄ ѿ огнѣ. хїмос҄ же ꙗко мокръ,
ꙗвѣ ꙗко ѿ въз҃дѹха. жлъч҄ же ꙗко сѹха, ꙗвѣ ꙗк҄ ѿ землѧ.
хракотина ꙗко стѹдена, проꙗвленѣ ѿ воды.

P кровь убо яко тепла, явѣ яко ѿ огнѧ. хима же яко мокро,
явѣ яко ѿ воздѹха, желчь же, яко сѹха, ѧвѣ яко ѿ земли.
флегма же яко стѹдена. проѧвлено, яко ѿ воды.

L кръвь бо ꙗко топла ꙗвѣ ꙗко ѿ огнꙗ а химь ꙗко мокръ·
ꙗвѣ ꙗко ѿ въздоуха· а жльчь ꙗко соуха· вѣдомо ꙗко ѿ зем^ѧ·
глѣнь же ꙗко стоудень· добрѣ ꙗвѣ ꙗко ѿ воды·

It is clear that Pr and P follow T up to the point of interpolation, while the text added in the margin offers a text that is close to version L. P clearly has the same mixed character as Pr, on which it ultimately depends, even if

the traces of the interpolation (viz. the marginal additions and notes) have disappeared.

In spite of the fact that the addition in QA18 is indeed close to the reading of L, we will argue – summarily here and more at length elsewhere – that the text found inserted in Pr does not belong to the L version of the *QAD*, even if it is bound to L by many corresponding readings. To illustrate this point, a collation from QA17 – the only QA to have been introduced from the "other exemplar" with absolute certainty – is presented here.

QA17, *PG* 28, 608.21-23

Gr Πόθεν δὲ δῆλον ὅτι ἐν τῷ καιρῷ τοῦ θανάτου οὐ
συναποθνήσκει μετὰ τοῦ σώματος ἡ ψυχή;
τινὲς γὰρ οὕτω νομίζουσιν.

97/*T* om.

Pr Ѿкждꙋ е̑ⷭ вѣдомⷪ҇, ꙗⷦ҇ въ врѣмѧ съмⷬ҇ти не
съꙋмираеⷮ҇ съ тѣлⷨ҇ и дш҃а, нѣцїи бо тако непщꙋжⷮ҇.

P Ѿкꙋдꙋ юсть вѣдомо, яко во времѧ смр҃ти не
соꙋмираеть съ тѣломь дш҃а? нѣцыи бо тако мнѧть·

L Ѿкждоу ꙗвѣ· ꙗко въ врѣмѧ съмрътⸯное не
оумираеть дш҃а съ тѣломъ· како бо мнѧть етери.

T[4] ѿкоудꙋ ꙗвѣ ꙗко въ времѧ смр҃ти· не
оумираетъ дш҃а с тѣлом ꙗкоже мнѧтъ етери·

It is clear from the example that the text of Pr (and P), though similar to the L text (here represented by witnesses L and T[4]), adheres much closer to the Greek than L. As a consequence, it cannot have been derived from the latter, at least not through simple transmission by copying, that is, without consultation of a Greek copy (cf. the calque съ-оумираѥтъ for συναποθνήσκει *vs* simple verb оумираѥтъ in L; the marked word order съ тѣломь и доуша as in Greek μετὰ τοῦ σώματος ἡ ψυχή *vs* доуша съ тѣломь in L; нѣции бо тако непьштоуѭтъ literally renders Greek τινὲς γὰρ οὕτω νομίζουσιν, while како/ꙗкоже мьнѧтъ ѥтери in L does not). Similar observations – viz. some overlap with version L besides notable differences and a markedly closer adherence to the Greek – can be observed in the other QAs present in Pr (and P) but not in T. If the "other exemplar" is assumed to have had an L text (X = L), it must have been thoroughly revised by the scribe of Pr on the basis of a Greek copy. A more likely explanation for the

unique features of Pr (and P) is provided by the assumption that the "other exemplar" contained a different redaction of the *QAD* (X ≠ L).[22]

On the basis of the evidence presented above, it might be assumed that the scribe of Pr followed the T redaction for the QAs that are present in T, while drawing upon a not yet further defined version X (viz. the version found in the "other exemplar") for the additional QAs. However, the situation is even more complex: Pr and P have readings that deviate from T in some of the QAs that *are* available in the T text. This allows for the assumption that the scribe of Pr, in compiling the text, in places preferred to follow version X even if he had the T text at his disposal, or that he altered the original T text on the basis of version X. The image that comes to mind is that of a scribe sitting in front of two exemplars, now copying from the one, then from the other and perhaps occasionally mixing up both. To support this view, a collation sample is offered from QA41, which is present in T's corpus of QAs:

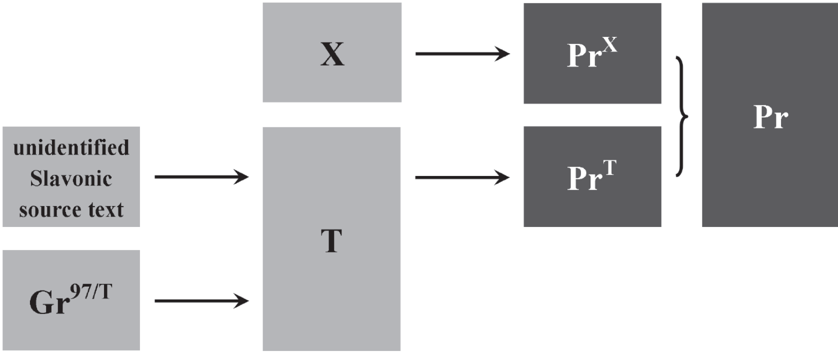
QA41, *PG* 28, 624.17-19

Gr[97/T]	δυνάμεθα τὰ δύο ξύλα **χωρίσαι** καὶ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ **διαλῦσαι**
T	можемъ обѣ дрѣвѣ **раздѣлити** и образъ кръстьныи **разорити**
Pr	можеⷨ двѣ ѡнѣ дрѣвѣ раⷥѣливше и образь крⷭ҇тныи разоривше.
P	можемъ два оныѧ древа **раздѣливше** и образъ крⷭ҇тныи **разоривше**,
Gr	δυνάμεθα τὰ δύο ξύλα χωρίσαντες καὶ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ διαλύσαντες,
L	можемь ѡбѣ дрѣвѣ раземше и ѡбразъ крⷭ҇тныи разорше·
T[4]	то можеⷨ обѣ древѣ раземше образъ крⷭ҇тъныи разорьше·

The collation sample above provides several insights: (1) Pr and P have readings different from T, viz. their text does not reflect the particulars of Gr[97/T] as does the text of T: while both 97 and T have infinitive verb forms (χωρίσαι ~ раздѣлити; διαλύσαι ~ разорити), Pr and P have participles, as does the majority Greek reading (χωρίσαντες ~ раздѣливше; διαλύσαντες ~ разоривше) and the Slavonic L witnesses (χωρίσαντες ~ раземше; διαλύσαντες ~ разорьше); (2) Pr and P deviate from the witnesses of version L in their use of the verb раздѣлити instead of разѧти, but they do have the

[22] A close look at QA24 – one of the QAs missing in T but present in both L and Pr/P – immediately reveals that the text of Pr/P cannot have been derived from L, nor the other way around, without consultation of a Greek copy: some readings in L and Pr/P reflect different Greek variants or a different reading of the Greek text (e.g. Pr невѣрьна ~ δύσπιστα *vs* L дъвовѣрьна ~ δύο+πιστά; Pr разливаѩ сѧ ~ χωνευόμενος *vs* L погребенъ ~ χωννύμενος; Pr ѥже ~ ὅπερ *vs* L ꙗко ~ ὥσπερ).

same verbs (раздѣлити and разорити) as the T witnesses, albeit in a different form (viz. participles instead of infinitives). It remains to be established whether the agreements between the text of Pr/P and T are due to a common textual history of versions X and T,[23] or to a mixture of X and T elements in these passages in Pr (and P).[24]



From the above it follows that, from a text critical point of view, the text of Pr needs to be treated as a conflation – Pr is a witness to two different layers of the *QAD* tradition and a distinction needs to be made (insofar as possible) between Pr^T and Pr^X. For the additional QAs in Pr (and P) – viz. the QAs not available in T – we may assume that they belong to version X of the "other exemplar", that is, to the extent that the scribe did not interfere with the latter's text. For the QAs in Pr (and P) that *are* present in the T group it remains to be established exactly which (parts of) QAs truly belong to the T redaction and which are influenced by or belong to version X.

The hybrid nature of P (*Solovki 129/1046*)

It has already been pointed out that P depends on Pr: while the marginal notes discussed above identify Pr as the starting point of the contamination, its conflated nature is reflected in both the structure and the text of P. The corpus of QAs found in P closely follows that of Pr, with few exceptions (see *Table 2* above): for reasons that are unclear QA123 fell out; QA120 is put between QAs 130 and 131; interestingly, P restores the correct order of

[23] That is, if the scribe of Pr more or less faithfully copied text blocks from the one or the other exemplar, not mixing up both.

[24] That is, if the scribe of Pr blended features of both X and T within one and the same text block. We will address this issue in Sels – De Vos, *On the Icons* [see note 9] (forthcoming).

QAs 24-26, which may be linked to an admonition found as a marginal note in Pr: on f. 152[r] the following phrase is written in the upper margin as an addition to QA25: "Прѣ҆же чьти сеизи въпро҄с и ѿвѣ҄т, и пото҄м· И аще сїа тако сѫ҄т" – "First read this question-and-answer, and after that: *And if these things are so* [viz. the beginning of QA26, which, in Pr, precedes QAs 24 and 25]" (see *Fig. 3a*).

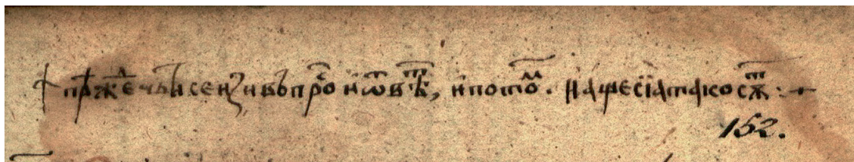


Fig. 3a. Pr, f. 152r (detail: upper margin)

QAs 134 and 135 fell out in P, which, however, features QAs 113 and 114 in final position; these have been taken from a text of the L-version, as already noted by Veder.[25] From this fact, as well as from the replacement of the T type title found in Pr by a title of the L type,[26] it is clear that the scribe of P (or of one of its ancestors) had access to an L text. Further scrutiny of P's text proves that the scribe had recourse to L on other occasions as well. To support this claim, another collation sample is offered as an example.

QA1, *PG* 28, 600.5-6

Gr[97/T] οὔτε εἷς ἐστι **τῇ ὑποστάσει ἀνθρωπόμορφος**,
ὡς **οἱ Ἑλλήνων παῖδες** μυθεύονται,

T **ниже юдинъ юстъ съставомь чловѣкообразьнъ,**
юкоже юллиньстии отроци басновловатъ

T[66] ниже единъ есть съставо҄м чл҄кообразенъ· юкоже ел҆лин҆стїи отроци· баснословать·
T[22] ни҄ж единъ соста҄в·[27] чл҄вкωобразенъ· юкоже ел҄їн҆стии ѿроци баснослова҄т·
T[50] ниже единъ естествомъ чл҄кωωбразенъ· юкоже елиньстии ωтроци баснословать·

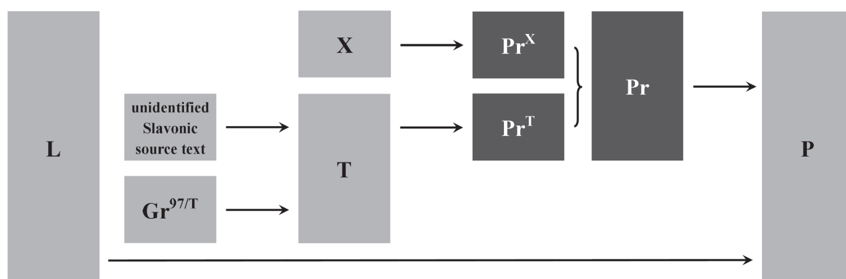
[25] VEDER, *Einfluss* [see note 1], p. 101: "In P sind Fragen 113-114 nach 132 [erroneous for 133 – *LS & IDV*] aus Version *b* [cf. above note 7 – *LS & IDV*] nachgetragen".

[26] The title *Блаженаго Аданасиꙗ архиепископа алеѯанъдриискаго къ Анътиохоу кънѧзоу* … is typical of both T and Pr (viz. of the "homogeneous group"), but in P we read *Иже во ст҃ыхъ оц҃а нашегѡ Афанасіа архіеп҇кпа Алеѯандріискагѡ ко Антіѡху кн҃зю*, which reflects the title of L. To judge from Kuev's list [see note 1], at least eight more East Slavonic copies, dated from the 15[th] up to the 18[th] century, combine features of the T group with this L type title, which suggests that they may contain a conflated version of the *QAD* similar to the one found in P.

[27] е҄сствомъ, which was written after соста҄в, is crossed out, and ни is added *s.l.*.

T[90]	ниже единъ естествѡмъ чл҃кѡѡбразенъ· ꙗкѡже елиньстїи ѡтрѡци баснѡслѡвать·
M[T]	ниже єдинъ єстьствомъ· чл҃кообраꙁенъ ꙗкоже єлиньстїи ѡтроци баснослова҃·
Pr	ниже єдинъ є҃ съставѡ҃ чл҃коѡбразень, ꙗко єллїн҆стїи отрѡци баснослова҃·
P	иже[28] единъ естъ **съставомъ чл҃кообразень** (~T) якоже **жидовстїи отроцы** (~L) баснословатъ
Gr	οὔτε εἷς ἐστι **τὴν ὑπόστασιν ἀνθρωπόμορφος**, ὡς **οἱ Ἑλλήνων παῖδες** μυθεύονται
L	ниединъ есть **ипостасиѭ чл҃вчемъ зраком·** ꙗкоже **жидов҆стїи отроци** басньствоуѭть
T[4]	но єдинъ єсть **оупостасию· ни чл҃вчьскым зракомъ·** ꙗкоже **жидовьстѣи отроци·** баньствуютъ

The collation above clearly shows that in the first part of the phrase P follows the reading of the T group and Pr (съставомь чловѣкообразьнъ and not ипостасиѭ чловѣчемь зракомь as in L), while for the second part P borrows the reading from version L (жидовьстии отроци and not єллиньстии отроци as in T and Pr). The text offered by P is a revision of the – already conflated – Pr text, which has been infused with L readings and minor innovations (some of which – as the introduction of the Graecism флегма for хракотина in QA18 – are probably due to a comparison with a Greek version of the text). To summarise, P is a heavily contaminated text, consisting of the layers Pr (= T+X) + L, as visualised in the schema below.



It is certainly challenging and of some interest to investigate the textual history of this remarkable hybrid. However, to use P as a witness to any particular version of the *QAD* is not without peril. This observation retains all of its relevance in light of Veder's assessment of P as a text witness: Veder writes about the latter that its text is older than that of version *a[1]* (viz.

[28] иже is obviously a mistake for ниже.

the hyparchetype of T^{66} and T^{22}) and a^2 (viz. the hyparchetype of T^{50} and T^{90}) and that it "füllt ihre Auslassungen und erklärt manche ihrer Verderbnisse [viz. of a^1 and a^2 – *LS & IDV*]".[29] To the extent that version L, part of the multilayered tissue of P, is most probably older than the other versions (T and Pr), it is possible that P offers a more ancient text – that is, in places and always as the result of contamination.

Homogeneous?

What has previously been called the "homogeneous group" within the Slavonic tradition[30] has proved not to be homogeneous at all. On the contrary, it testifies to the existence of two separate versions of the Slavonic *QAD*.

Redaction T – found in the five witnesses of the T group as well as in Pr^T (and the corresponding text parts of its descendant P) and shown to be based on the consultation of a Greek exemplar $Gr^{97/T}$ – is a nice example of the symbiosis of the Greek and the Slavonic traditions. A better understanding of the version of the *QAD* that was at the basis of redaction T will shed more light on the revision process and on the textual layers incorporated in the T text. It is tempting to situate the origins of this redaction on Mount Athos in the vibrant fourteenth century. The roots of the Greek branch of this tradition seem to be Athonite and the *terminus ante quem* – the dating of the earliest witness Pr (late 14th c.) – does not contradict such a hypothesis. Moreover, the linguistic characteristics of T and the close adherence to its Greek exemplar point to a late rather than to an early date.[31]

It would be premature to make firm statements on the nature of version X of the "other exemplar". To our present knowledge, this text version is only found in the interpolated parts of Pr (and P) – so in Pr^X (and the corresponding passages in P). It is clear that it is not an isolated version but one tied firmly to the other branches of the Slavonic *QAD* tradition. At the same time, it has its own characteristics and a particular choice of wording not found elsewhere in the witnesses collated so far – that is, if Pr indeed offers a faithful reflection of X. As this remains to be established, the possibility should be left open that the unique characteristics are proper to Pr itself and not to X. The first task that imposes itself is the

[29] Veder, *Einfluss* [see note 1], p. 101.

[30] De Vos – Grinchenko, *Quaestiones* [see note 1], pp. 110-111 and *passim*.

[31] The question of the language and the translation technique will be addressed in more detail in Sels – De Vos, *On the Icons* [see note 9] (forthcoming).

delineation of text parts in Pr that clearly do not belong to redaction T, that is, the delineation of Pr^X.

To conclude

Cod. Pragensis slav. IX F 15 can be concluded to be an important witness to the text tradition of the Slavonic *QAD*: (1) Pr is the earliest witness to the T redaction and in the text parts that clearly belong to T, viz. in Pr^T, it seems to be the most reliable witness from a genealogical point of view. (2) Where its text deviates from T, Pr may be assumed to reflect the text of a "дроугъ изводъ", another exemplar mentioned by the scribe in the margins. Whether Pr offers a faithful rendering or an adapted version of this exemplar's text (version X) remains to be established. (3) Pr's *marginalia* allow for a glimpse of the scribal compilation process and they identify Pr as the starting point of the new conflated version found also in P in a form marked by further contamination.

In spite of Pr's being a key witness to the Slavonic *QAD*, its conflated nature compels us to use it with utmost caution for the *constitutio textus* of redaction T or any other part of the Slavonic *QAD*.

The more general conclusion to be drawn from the preceding argument is that it is necessary to study *both* the Greek and the Slavonic traditions of the *QAD* in depth, as the latter cannot be understood properly if the repeated revision of its text based on the consultation of Greek exemplars is not taken into account.

Lara Sels
KU Leuven
lara.sels@arts.kuleuven.be

Ilse De Vos
King's College London & KU Leuven
ilse.de_vos@kcl.a c.uk

Summary

The late fourteenth-century *Codex Pragensis slav.* IX F 15 (Pr) is considered a key witness to the textual tradition of the Slavonic *Quaestiones ad Antiochum ducem*, as it contains an almost complete set of questions-and-answers (133 QAs). It is argued, however, that this corpus is the result of a conflation of two distinct versions of the *Quaestiones*, viz. redaction T and version X.

Redaction T, found in five witnesses of the 15th-16th c., is the result of a revision of the Slavonic *QAD* based on the consultation of a Greek exemplar: both the struc-

ture (viz. the number and sequence of the QAs) and the textual particulars of the Slavonic T witnesses are in almost perfect agreement with those of the Greek *Quaestiones* in *Codex Oxoniensis Bodleianus* Auct. F.4.07 (Misc. 106). Version X is much more enigmatic; apparently, QAs from this further unknown version of the Slavonic *QAD* were introduced in the Prague codex to complement the T redaction's corpus of 120 QAs.

*

*

X 131

XI

*

XIII 114

$Gr^{97/T}$

XIV *T (Sl.)*

XV

115

XVI 97

Fig. 1. Stemma B^{131} group and Slavonic T redaction.

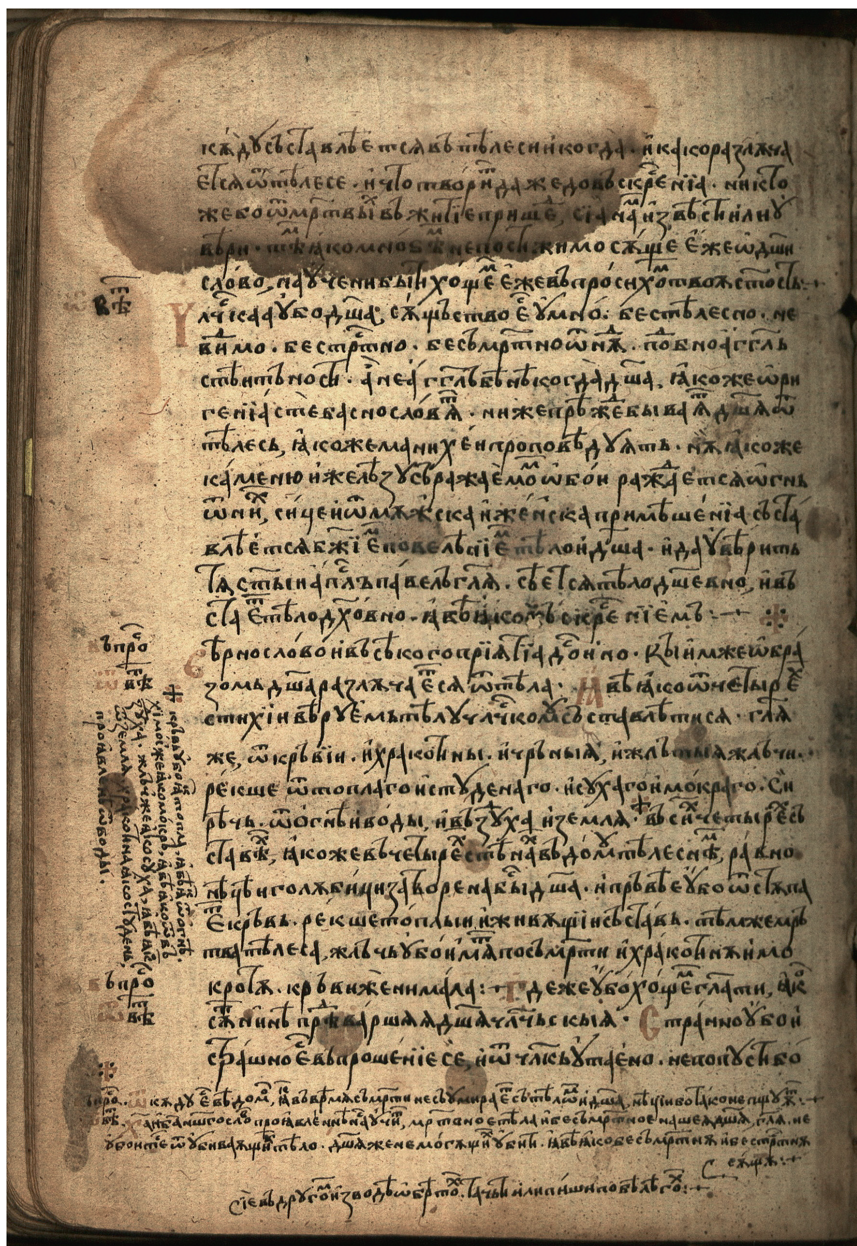


Fig. 2: Pr, f. 150v – *courtesy of the Czech National Museum, Prague.*

Fig. 3: Pr, f. 152^{r} – *courtesy of the Czech National Museum, Prague*.

DREI THEOLOGISCHE WERKE DES MICHAEL APOSTOLES*

Die Person des Lehrers und Kopisten Michael Apostoles (†1478) hat im kulturellen Leben Kretas in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine wichtige Rolle gespielt.[1] Seine nuancierte Einstellung zur Kirchenunion spiegelt die Schicksale großer Teile der griechischen Bildungselite wider, welche die Notwendigkeit westlicher Unterstützung einsah, aber nach Möglichkeit an ihrer sprachlichen und religiösen Identität festhalten wollte; sie gewährt außerdem interessante Einblicke in das religiöse Klima im venezianisch beherrschten *regno di Candia*.

Michael Apostoles war keineswegs vom Anfang seiner Karriere an ein lärmender Unionist gewesen, wie bisweilen behauptet wird.[2] Eine frühere, nachweislich auf den Autor selbst zurückgehende Redaktion der Rede an Kaiser Konstantinos XI., in welcher sich Apostoles vor Vorwürfen bezüglich seines vermeintlichen Neopaganismus verteidigen musste[3] – vielleicht handelte es sich um einen Racheakt seitens Georgios Scholarios, dem Apostoles eine Handschrift entwendet hatte[4] –, enthält in ihrem zweiten Teil eine *professio fidei*, in welcher Apostoles auf die Trinitätsformel anspielt und

* Für Hilfe bei der Identifizierung von Parallelstellen sei an dieser Stelle J. Grossmann (Wien) herzlicher Dank ausgesprochen. – Abgekürzt zitierte Literatur: Stefec, *Briefe* = R. Stefec, *Die Briefe des Michael Apostoles*, Hamburg, 2013; Stefec, *Rede* = R. Stefec, *Michael Apostoles, Rede an den Schwiegervater*, in *Römische Historische Mitteilungen*, 51 (2009), S. 131-156.

[1] Die wesentliche Bibliographie zur Person des Michael Apostoles findet sich bei Stefec, *Briefe*, S. 189-191.

[2] E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles ou description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par des Grecs aux XVe et XVIe siècles* I. Paris 1885 (Ndr. Paris, 1962; Brüssel, 1963), S. lviii; dazu siehe ablehnend D. G. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*. Cambridge (Mass.), 1962, S. 79. Legrand stützt sich (allerdings ohne dies explizit zu erwähnen) auf einen Passus in der *Constantinopolis* des Ubertino Puscolo, zu dessen Interpretation auf Stefec, *Briefe*, S. 12-13 mit Anm. 48, verwiesen sei.

[3] Text bei Sp. P. Lampros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά* IV, Athen, 1930, S. 83-87, vgl. insbesondere S. 85, 9-12, S. 86, 14-15 sowie S. 86, 22-25.

[4] Es handelte sich um einen Codex mit der Replik des Scholarios auf Plethons Verteidigung Platons (Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ᾽ Ἀριστοτέλει; Text bei L. Petit – X. A. Siderides – M. Jugie, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios* IV, Paris, 1935, S. 1-116); den Diebstahl erwähnt neben Apostoles selbst (ep. 1, 6-7 p. 45 Stefec) auch Georgios Gemistos, vgl. *Georgii Gemisti Plethonis contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, ed. E. V. Maltese, Leipzig, 1988, S. 1, 8-12. Die entwendete Handschrift ist mit dem heutigen *Marcianus gr.* IV 31 identisch, vgl. F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956, S. 312 Anm. 4, da ihre Mutilierung der Beschreibung bei Apostoles (wie oben) exakt entspricht; zudem weist der Codex autographe Eintragungen Plethons auf.

Byzantion 85, 401-429. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117809

hierbei dem lateinischen *filioque* deutlich widerspricht;[5] in einer späteren, ebenfalls auf den Autor selbst zurückgehenden Fassung wurde diese Stelle entsprechend abgeändert.[6] Bereits die Entscheidung, sich nach dem Fall Konstantinopels auf einem von den Lateinern beherrschten Territorium niederzulassen, spricht für Apostoles' Sympathien für die Kirchenunion, auch wenn er sich wohl hütete, diese allzu offen kundzutun. Erst Apostoles' Aufnahme in die Stiftung des lateinischen Patriarchats von Konstantinopel (1465), welche offenbar an die Bedingung geknüpft war, sich offen zur Kirchenunion zu bekennen, zwang ihn dazu, definitiv Partei zu ergreifen.[7] Bisher kaum beachtet wurden im Zusammenhang mit den religiösen Überzeugungen des Michael Apostoles drei seiner theologischen Werke, die im Folgenden kurz besprochen und kritisch ediert werden sollen.

Überlieferung

Trinitarisches Gebet. Dieser kurze Text ist aus vier Handschriften bekannt, die alle eine gewisse Rolle in der Überlieferung der Werke des Michael Apostoles gespielt haben. Zu nennen ist zunächst der autographe *Vaticanus Palatinus gr.* 275 (P, ff. 194r-195v), welcher der vorliegenden Edition zugrunde gelegt wird (Hausbuch des Autors).[8] Seine Abschrift (und somit zu vernachlässigen) ist *Vaticanus gr.* 2234 (ff. 121r-125r).[9] Von dem Palatinus unabhängig ist *Oxoniensis Holkham gr.* 80 (O, ff. 20v-23r), dessen sinnvolle Varianten im Apparat mitgeteilt werden;[10] aus einer ursprünglich in Smyrna aufbewahrten, heute verschollenen Handschrift ist nur eine einzige relevante Lesart bekannt.[11] Der Text wurde von B. Laurdas aus dem Palatinus herausgegeben; diese fehlerhafte Edition kann bei der Textkonstitution gänzlich vernachlässigt werden.[12]

[5] Lampros, *Παλαιολόγεια* [wie Anm. 3], S. 85, 22-23: τὸ δ' (*sc*. πνεῦμα) αὖ πάλιν ἐκπορευόμενον ἐκ Πατρός, οὔμενουν ἐξ Υἱοῦ (so die Handschriften *Oxoniensis Holkham gr.* 80, *Escorialensis* Σ.I.18 und *Vindobonensis philologicus gr.* 85).

[6] Der Text der zweiten Fassung (vgl. Anm. 5) lautet: Πατρὸς δι' Υἱοῦ τε καὶ ἐξ Υἱοῦ (so die Handschriften *Vaticanus Palatinus gr.* 275 [autograph] und *Monacensis gr.* 51).

[7] Stefec, *Briefe*, S. 16-17.

[8] Stefec, *Briefe*, S. 24-26.

[9] Stefec, *Briefe*, S. 29-30.

[10] Stefec, *Briefe*, S. 24.

[11] Stefec, *Rede*, S. 140-141 mit Anm. 57; G. K. Hyperides, Μιχαὴλ Ἀποστόλη πονημάτια τρία, Smyrna, 1876, S. 31-32 (Incipit und Desinit). Die einzige Sonderlesart ist 106 σοῦ om.

[12] B. Laurdas, *Μιχαὴλ Ἀποστόλη Προσευχὴ πρὸ τῆς μεταλήψεως*, in *Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie* (*Publications de l'Institut d'études orientales de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie*, 2), Alexandrien, 1953, S. 47-52.

Menexenos. Die Überlieferung dieser Schrift wurde bereits an anderer Stelle ausführlich behandelt und kann hier daher summarisch erörtert werden.[13] Als Textgrundlage dient der autographe *Vaticanus Palatinus gr.* 275 (P, ff. 183^{r}-185^{v}); dessen Abschrift (und somit zu vernachlässigen) ist *Vaticanus gr.* 2234 (ff. 97^{r}-102^{v}).[14] Eine frühere Fassung des Traktats – die Abweichungen gegenüber P sind allerdings minimal – ist durch *Laurentianus pluteus* 10.25 (L, ff. 47^{r}-50^{v}) bezeugt, geschrieben von dem <Anonymus MA> und korrigiert von <Michael Apostoles> (L^2).[15] Im Apparat nicht zitiert werden die mit dem Laurentianus verwandten Codices *Oxoniensis Holkham gr.* 80 (ff. 10^{r}-13^{v}), *Vindobonensis philologicus gr.* 85 (ff. 11^{r}-15^{r}) und dessen Schwesterhandschrift *Escorialensis* Σ.I.18 (ff. 11^{r}-15^{r}).[16] Eine gegenüber dem Palatinus erneut bearbeitete Fassung lag in der bereits erwähnten Handschrift aus Smyrna vor (S), aus der uns immerhin einige Lesarten bekannt sind; sie werden im Apparat angeführt.[17] Darüber hinaus war diese Schrift noch in dem verschollenen *Escorialensis* B.IV.22 (ff. 14-19) überliefert.[18] Die Ausgabe von Laurdas fußt nach eigenen Angaben auf dem *Vaticanus Palatinus gr.* 275, *Laurentianus pluteus* 10.25, *Vindobonensis philologicus gr.* 85 und *Escorialensis* Σ.I.18; sie ist bei der Textkonstitution zu vernachlässigen.[19]

Antirrhetikos. Diese polemische Schrift liegt in zwei Fassungen (A und B) vor, deren Abweichungen so groß sind, dass sie im kritischen Apparat nicht mehr verzeichnet werden können; vielmehr müssen beide Redaktionen gesondert ediert werden. Der einzige Textzeuge der Redaktion A ist der vom <Anonymus MA> geschriebene *Bodleianus Barocci* 76 (ff. 63^{r}-68^{r}), der auch die Textgrundlage der vorliegenden Edition (Fassung A) bildet.[20] Die zweite Fassung (B) liegt in zwei autographen Handschriften vor, *Bruxellensis* 11270-75 (B, ff. 1^{r}-10^{r} [Kladde])[21] und *Heidelbergensis Palatinus gr.*

[13] Vgl. STEFEC, *Rede*, S. 142-143 mit Anm. 59.

[14] STEFEC, *Rede*, S. 137 mit Anm. 32-33.

[15] STEFEC, *Rede*, S. 138 mit Anm. 37-40; zu diesem anonymen Kopisten vgl. zuletzt R. S. STEFEC, *Zur Schnittdekoration kretischer Handschriften*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 19 (2012), S. 501-533, hier S. 508.

[16] Zu diesen Handschriften vgl. zuletzt STEFEC, *Rede*, S. 138, Anm. 41-42; 139-140 mit Anm. 46-54.

[17] STEFEC, *Rede*, S. 140-141, Anm. 57; HYPERIDES, *Πονημάτια* [wie Anm. 11], S. 28-29 (Incipit und Desinit).

[18] G. DE ANDRÉS, *Catálogo de los códices griegos desaparecidos de la Real Biblioteca de El Escorial*, El Escorial, 1968, S. 56-57.

[19] B. LAURDAS, *<Κρητικὰ παλαιογραφικά> 17. Μιχαὴλ Ἀποστόλη Μενέξενος*, in *Κρητικὰ Χρονικά*, 6 (1952), S. 51-58 (mit unvollständigen Angaben zur Überlieferung der Schrift auf S. 51-52). Zu Laurdas' Textvorlage vgl. STEFEC, *Rede*, S. 142, Anm. 59.

[20] Zum Codex vgl. STEFEC, *Rede*, S. 136, Anm. 28-29.

[21] H. OMONT, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque Royale de Bruxelles,* Gent, 1885, S. 28; P. MORAUX – D. HARLFINGER – D. REINSCH – J. WIESNER, *Aristoteles*

272 (H, ff. 121^{r}-127^{v} [Reinschrift]).[22] Die Textgrundlage bildet H, wobei sämtliche Abweichungen von B im Apparat angegeben sind. Als Abschrift von H zu eliminieren ist der *Bucurestiensis BAR* 602 (452), pp. 55-61, geschrieben zum Teil von <Aristobulos Apostoles>.[23] Nicht herangezogen wurde ein Fragment im *Vallicellianus* F 58 (ff. 265^{r}-268^{r}), geschrieben von <Christophoros Kontoleon>.[24] Die Edition von Laurdas basiert alleine auf dem Bodleianus und gibt daher nur die Fassung A wieder; die Fassung B ist unveröffentlicht.[25] Wörtliche Übernahmen aus der Fassung A sind in der vorliegenden Edition im Text der Fassung B durch Unterstreichung hervorgehoben.

Prosopographie und Datierung

Der Text des ʽtrinitarischen Gebetsʼ enthält keine sicheren Hinweise zur Datierung; Apostoles spielt auf eine drohende Lebensgefahr an, doch scheint es keineswegs sicher, dass hiermit eine konkrete Lebenssituation gemeint ist.[26] Das Gebet enthält keine explizite Äußerung zur Frage des *filioque* und könnte daher aus der Zeit sowohl vor als auch nach Apostolesʼ offiziellem Übertritt zur Kirchenunion im Jahre 1465 stammen.

Der ʽMenexenosʼ ist seiner äußeren Form nach den platonischen Dialogen nachempfunden, hat aber mit der gleichnamigen Schrift Platons außer dem Titel nichts gemeinsam. Die Handlung spielt in Gortyn [= Candia];[27] unter dem Namen des Laonikos ist unschwer Michael Apostoles selbst zu

Graecus. Die griechischen Manuskripte des Aristoteles I. Alexandrien – London (*Peripatoi*, 8), Berlin – New York, 1976, S. 78-83; Ergänzungen zu dieser Beschreibung bei R. S. Stefec, *Zwischen Urkundenpaläographie und Handschriftenforschung: Kopisten am Patriarchat von Konstantinopel im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert*, in *RSBN*, n. s. 50 (2013) [2014], S. 303-326, hier 312-313 mit Anm. 38.

[22] Zu diesem Codex siehe die Angaben bei R. S. Stefec, *Die Ansprache des Michael Apostoles an Kaiser Friedrich III.*, in *Byz*, 84 (2014), S. 371-383, hier S. 372 mit Anm. 5.

[23] Siehe Stefec, *Ansprache* [wie Anm. 22], S. 372 mit Anm. 7.

[24] E. Martini, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane* (*Indici e Cataloghi*, 19), Mailand, 1902 (Ndr. Rom 1967) II, S. 169-172; E. Gamillscheg – D. Harlfinger – P. Eleuteri, *RGK*, 3, S. 214, Nr. 615.

[25] B. Laurdas, *Μιχαὴλ Ἀποστόλη, Λόγος περὶ Ἑλλάδος καὶ Εὐρώπης*, in *EEBS*, 19 (1949), S. 235-244.

[26] Vgl. Z. 33-34. In Lebensgefahr befand sich Apostoles während seiner Gefangenschaft nach dem Fall Konstantinopels; zu dieser vgl. Stefec, *Briefe*, S. 13 mit Anm. 58-59. Eine gewisse zeitliche Distanz zur Eroberung der byzantinischen Hauptstadt impliziert die Erwähnung jener Sünden, die sich Apostoles *seit seiner Jugend* habe zuschulden kommen lassen, vgl. Z. 50.

[27] R. S. Stefec, *Neue Dokumente zu kretischen Kopisten des 15. Jahrhunderts*, in *Bsl*, 70 (2012), S. 324-340, hier S. 336-339.

erkennen,[28] die anderen Gesprächspartner Menexenos und Diophanes – ihre Namen sind zweifelsohne fiktiv – lassen sich hingegen nicht identifizieren.[29] Mit dieser Schrift wendet sich Apostoles gegen die Kritik der Trinitätslehre seitens der Juden und Muslime, ohne allerdings einen selbständigen Beitrag zu dieser Problematik zu leisten.[30] Äußerungen zur Frage des *filioque* fehlen, und weitere Anhaltspunkte für eine präzisere Datierung bietet der Text nicht.

Etwas anders verhält es sich mit dem längsten der drei theologischen Werke des Michael Apostoles, dem ‘Antirrhetikos’. Mit dieser Schrift reagierte Apostoles auf die Äußerungen eines vermutlich lateinischen Priesters, der bei einer Predigt am 6. Januar (Taufe des Herrn) den Primat der lateinischen Theologie (insbesondere in Bezug auf die Trinitätslehre) thematisiert hatte; diesen Äußerungen schloss sich auch ein (namentlich nicht erwähnter) Katechet an. Beide beriefen sich hierbei auf die Autorität des Johannes Scotus.[31] Obwohl Apostoles den Vorrang der orthodoxen Kirche verteidigt, findet sich in der Fassung A keine direkte Anspielung auf die Frage des *filioque*; in der Fassung B steht Apostoles in dieser Hinsicht bereits voll auf der Seite der Lateiner.[32] Der Gegensatz ist damit nur teilweise aufgehoben, denn Apostoles betont die Überlegenheit griechischer Kultur, deren prominente Vertreter er nennt; viele waren ihm zweifelsohne nur dem Namen nach bekannt.[33] Auch zeitgenössische Bezüge fehlen nicht, wie etwa der Hinweis auf die Rolle griechischer Gelehrter bei der Verbreitung griechischer Kultur in Italien.[34]

Interessant ist vor allem die politische Dimension des Traktats. In den Schlusspassagen zeigt sich Apostoles wegen der erstarkten Macht des Sultans besorgt und ruft alle Christen zur Einheit auf.[35] Sein Schicksal bei der Eroberung von Konstantinopel mag dazu geführt haben, dass er dogmatische

[28] Vgl. Z. 4 (Herkunft aus Konstantinopel), Z. 9 (Kriegsgefangenschaft), Z. 12-13 (gute Ausbildung). Nicht anderwärtig bekannt ist die Nachricht, dass Apostoles Kreta auf dem Umweg über Thessalien erreicht haben soll (Z. 9); allerdings überliefert hier der verschollene Codex aus Smyrna statt Thessalien den Namen der byzantinischen Hauptstadt. Hierzu sehe STEFEC, *Briefe*, S. 14, Anm. 62.

[29] Menexenos stammte aus Chania (Z. 3), war noch jung (Z. 27) und seit langem Schüler und Freund des Laonikos [= Michael Apostoles] (Z. 7-8, 100). Diophanes stammte aus Gortyn [= Candia] (Z. 3-4), war der Philosophie kundig (Z. 21) und zeichnete sich unter den Bewohnern von Gortyn durch seine Gelehrsamkeit aus (Z. 38-39).

[30] Vgl. Z. 25-26; BECK, *Kirche und theologische Literatur*, S. 770-771.

[31] Fassung A, Z. 6-10, 14-18, 64-65, 78; Fassung B, Z. 6-10, 20-23, 99-100, 119-121.

[32] Fassung B, Z. 261. Daraus ergibt sich eine Datierung der zweiten Fassung nach 1465 (offizieller Übertritt zur Kirchenunion).

[33] Fassung A, Z. 172-180; Fassung B, Z. 283-315.

[34] Fassung A, Z. 189-191; Fassung B, Z. 331-333.

[35] Fassung A, Z. 194-197; Fassung B, Z. 336-342.

Kontroversen vor allem im Lichte politischer Ereignisse betrachtete und Zugeständnisse gegenüber der lateinische Kirche für eine Befreiung ehemals byzantinischer Gebiete von der osmanischen Herrschaft instrumentalisieren wollte. Auch wenn sich diese Haltung langfristig als illusorisch erwies, sollte sie nicht als bloßer Opportunismus abgetan werden.

Edition

Die nachstehende kritische Edition berücksichtigt alle unabhängigen Textzeugen der jeweiligen Werke. Die Interpunktion der Handschriften wurde vernachlässigt und stattdessen die Interpunktionsregeln der deutschen Sprache angewendet. Die Behandlung der Enklitika folgt dem handschriftlichen Befund; das Iota subscriptum wurde nach den Regeln der Schulgrammatik ergänzt.

1. Εὐχὴ τριαδικὴ πρὸ τῆς μεταλήψεως λεγομένη

Θεῷ Πατρὶ ἀναιτίῳ, βασιλεῖ αἰωνίῳ ἐξ οὐδενὸς γεγονότι, Υἱῷ ἐκ Πατρὸς ἀμήτορι ἀνάρχῳ Θεῷ γεννηθέντι, αἰτίῳ δὲ μητρὸς ἀειπαρθένου, παιδίῳ ἀπάτορι καὶ Πνεύματι συναϊδίῳ Θεῷ ἐκ Πατρὸς ἐκπορευομένῳ, σεπτῇ καὶ ἁγίᾳ Τριάδι τὰς ὑποστάσεις τῇ δ᾽ οὐσίᾳ καὶ τῇ φύσει μονάδι, παραγωγῷ πάντων τῶν αἰσθητῶν τε καὶ νοητῶν, ὅσα τὲ γενέσει καὶ ὅσα φθίσει ὑπόκειται καὶ ζώντων καὶ νεκρῶν καὶ ἀνισταμένων ποιητῇ καὶ προνοουμένῳ καὶ δικαίῳ κριτῇ, Μιχαῆλος Ἀποστόλης Βυζάντιος, ἀνὴρ τὴν ἐς Τριάδα ἄπταιστος πίστιν οὐ μεῖον ἢ τῶν θεσπεσίων ἀνδρῶν, οἳ ταύτην ἀσεβῶν κακῶς διαιρούντων καὶ συναπτόντων παντὶ τῷ κόσμῳ ἐκήρυξαν, ἁμαρτωλὸς δ᾽ εἴπέρ τις τῶν ἐν τῷδε τῷ βίῳ γεγονότων καὶ ὄντων ἢ ἐσομένων, τάδε κατ᾽ εὐχὴν ἐπιτελῆ ποιήσειν ἐξομολογούμενος καὶ ἱκετεύων εὔχομαι.

Θεὲ ὑψίζυγε, ἄχρονε, ὁ ταμίας τῶν ἀγαθῶν δωρημάτων, ὁ τῶν φώτων παραγωγεύς, ὁ τῆς ἀληθείας συνίστωρ, ἡ ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν ὄντων καὶ γινομένων, ᾧ τὰ πάντα δουλεύει ὁρατὰ καὶ νοούμενα, ἐξ οὗ ἐσμέν, δι᾽ οὗ ζῶμεν, εἰς ὃν ἀφορῶμεν καὶ πνέομεν καὶ κινούμεθα, οὗ τῆς βοηθείας χωρὶς ταπεινοί, τυφλοί, παραπαίοντες, ἐν σκότῳ καὶ ζόφῳ καὶ βοθύνῳ περιπατοῦντες, ὁ πάντ᾽ ἐφορῶν καὶ πάντ᾽ ἐπακούων, τά τε ἄδηλα και γνωστὰ καὶ νοούμενα ὅσα νύκτωρ, ὅσα μεθ᾽ ἡμέραν πράττειν κακῶς βουλευόμεθα οὐκ εἰδότες οἱ τάλανες, ὡς κἂν πάντας λάθοιμεν ἄν, ἀλλ᾽ οὐκ ἂν σέ γε τὸν ἀλάνθαστον καὶ ἐκ κοιλίας μητρὸς ἡμῶν γινώσκοντα τὰ ἡμέτερα, ᾧ φροντὶς καὶ τέρψις καὶ ἡδονὴ ἐς

ἑαυτὸν τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἐπιστρέφειν καὶ μὴ ἐᾶν εἰ καὶ ἄγραν ἀλλὰ θοίνην γενέσθαι τῷ ἀρχεκάκῳ καὶ σκότος ἀντὶ φωτὸς προαιρέσει γεγονότι οἰκείᾳ, ὁ πάντας καλῶν πρὸς *ἐπίγνωσιν* τῆς σῆς *ἀληθείας*, κἀμοὶ τῷ ἐξ αὐτῆς σπορᾶς ἐς δεῦρο καὶ ἐφεξῆς ἁμαρτάνοντι, ὃς πάντας ἀνθρώπους ταῖς ἁμαρτίαις παρέδραμον ὅσοι τὲ νῦν εἰσι καὶ ὅσοι γενήσονται, τῷ πολλά σε παραπικράναντι ἐφ᾽ ἡμετέρῳ κακῷ, τὸν μό|νον πικρίας ἁπάσης ἐπέκεινα, δός, βασιλεῦ οὐρανίων καὶ ἐπιγείων, τὰ οἰκεῖα συνιδεῖν πταίσματα εἰς ἑαυτὸν παλινδρομήσαντα καὶ ὅθεν γνῶναι κατῆλθον καὶ οὗ νῦν εἰμι καὶ οἷ βαδιοῦμαι, ὅστις τὲ ὢν τυγχάνω, ὅτι θνητὸς καὶ ἐφήμερος καὶ ὅτι μιᾷ ῥοπῇ χρόνου τὸ ζῆν ἀποβαλεῖν κινδυνεύω, κἀντεῦθεν, εἰ τῶν πονηρῶν τις ὢν τυγχάνω καὶ ἀκολάστων, ἀφειδῶς πυρὶ καὶ σκότῳ καὶ ὅσα σοι τοῖς ἁμαρτωλοῖς ἡμῖν ἡτοίμασται κολαστήρια αἰωνίως ἐκεῖσε κολάζεσθαι, δός μοι τῷ πάσας διαπραξαμένῳ κακίας παιδόθεν, ὅσαι πράξει καὶ ὅσαι νοήσει πεφύκασι γίνεσθαι, λύτρωσιν, ἄφεσιν, ἐλευθερίαν, συγχώρησιν, ὃς ἄσμενος ἐνστερνίζεις μετανοοῦντας τοὺς ἁμαρτάνοντας. εἰ γὰρ μὴ τοῦτ᾽ ἦν, Θεὲ πάτερ *κύδιστε, μέγιστε*, παντουργέ, ὁ ἐν *αἰθέρι ναίων*, γῆς ἐν ῥίζαις, ὑδάτων ἐν βάθει, ὁ πάντα ῥοπῆς τάχιον μιᾶς ἐξετάζων καὶ ἐφορῶν, ὀψὲ γοῦν, ὀψὲ λέγειν οἶδα τινὲς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας τυχεῖν ἠξιώθησαν. διὰ δὴ τοῦτο φιλάγαθε, φιλεύσπλαγχνε, φιλάνθρωπε, κύριε, βασιλεῦ μόνε ἀληθέστατε, ἔδωκας ἡμῖν τραύματα ἔχουσιν ἐκ κοιλίας μητρὸς ἡμῶν φάρμακον τὴν μετάνοιαν, ἧς ὥρα, στιγμή, ῥοπὴ παντὸς τοῦ τῆς ζωῆς ἡμῶν χρόνου τὰς ἁμαρτάδας καθαίρειν ἰσχύει. εὐχαριστοῦμεν σοι τῷ δοτῆρι τῶν ἀγαθῶν, κηρύττομεν τὴν εὐσπλαγχνίαν, θαυμάζομεν τὸ φιλάνθρωπον, τὸ ἀνεξίκακον, τὴν συμπάθειαν, τὸν ἔλεον, τὴν φιλοτεκνίαν. τί σου ταῖς εὐεργεσίαις ποιήσαντες, ἀρχέγονον φῶς, πλουσιόδωρε κύριε, δόξαιμεν ἂν ποιεῖν ἄξιον, οἳ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ ἃ ἔχομεν καὶ ὧν δοκοῦμεν κύριοι εἶναι παρὰ σοῦ τοῦ μεγαλοδώρου καὶ πλουσίου βασιλέως λαβόντες ἔχομεν; χρήματα; ἀλλ᾽ οὐχ ἡμῶν. τί γὰρ εἰς φῶς ἐλθόντες εἴχομεν σὺν ἡμῖν; παῖδας; ἀλλ᾽ οὐχ ἡμέτεροι· ὅσα τῶν ἀλόγων ζῴων; ἀλλ᾽ ἐκ Θεοῦ καὶ ἀλλότρια· ἀλλ᾽ ἡμᾶς αὐτούς; ἀλλὰ καὶ τοῦτο Θεοῦ. ὅλως γὰρ οὐδ᾽ αὐτὸ τὸ ἔχειν ὅσοι εἰσοίσομεν οἰκεῖον πάντως ἡμῖν· πόθεν; ἢ δῆλον, ὡς ταῦτα μὲν πάντα Θεοῦ καὶ ἐξ ἐκείνου ἡμῖν γίνε|ται καὶ πάλιν εἰς αὐτὸν ἀνακάμπτει καὶ περιΐσταται, μόνη δ᾽ ἡ πάγκαλος ἀρετὴ καὶ οὐρανομήκης ἐξ ἡμῶν ὡς εἰπεῖν γινομένη κἀκ τῆς ἡμετέρας βουλῆς τε καὶ προαιρέσεως, ὅτῳ ἂν οὕτω προσγένοιτο διδομένη Θεῷ, δῶρον αὐτῷ δίδοται φίλον καὶ ἡμῖν οἰκεῖον δοκοῦν· ἧς ἀθλία ψυχὴ τί οὐκ ἀντιποιῇ, τί οὐκ ἐνστερνίζεις τὴν μόνην δυναμένην σε τῶν χειρῶν τοῦ δαίμονος ἐξελεῖν, τί οὐ ζητεῖς μοχθοῦσα καταλαβεῖν καὶ πονοῦσα; τί μέλλεις; ἐπειδὰν τί

γένηται; ἐπειδὰν ἐς γῆρας ὁ δοῦλος ἀφίκηται; ἀλλ᾽ οὐκ ἔγνως ὡς ἄδηλον; ὢ τῆς κακοβουλίας ἢ μᾶλλον εἰπεῖν κακῆς προαιρέσεως· οὐαί σοι, τάλαινα – ἐμοὶ δὴ λέγω ταῦτα λέγων, ὃς πάσας διεπραξάμην ἐκ νεότητός μου κακίας. ἀλλὰ νῦν μὴ ἀπώσῃ με, *τὸ πλάσμα τῶν σῶν χειρῶν*, ἀνεξίκακε κύριε, ἀλλὰ δέξαι με μεταμελόμενον καὶ καθαρᾷ ψυχῇ καὶ νοῒ καὶ καρδίᾳ σοι ἐξομολογούμενον, τὸν πάσαις περιπεσόντα κακίαις καὶ ἁμαρτίαις, πορνείᾳ, μοιχείᾳ, ψεύδει, συκοφαντίᾳ, φθόνῳ, μίσει, κακολογίᾳ καὶ πάσαις, ὡς εἰπεῖν, αἳ τοῖς ἁμαρτωλοῖς ὀπαδοῦσιν ὡς σκιαὶ παρέπονται σώμασιν. *ἄνες· ἄφες·* φεῖσαι· δεῖξον τὴν ἔμφυτόν σου καὶ ὡς ἐμὲ τὸν ἀνάξιον δοῦλόν σου ἀγαθοσύνην καὶ μὴ ἐάσῃς *με συναπολεσ*θῆναι *ταῖς ἀνομίαις μου*. σὺ γὰρ εἶ, φιλάνθρωπε βασιλεῦ, ὁ ἡμῖν ἐπαγγειλάμενος ἡδέως *μὴ καλέσαι δικαίους ἐλθὼν* ὡς ἡμᾶς, *ἀλλὰ* τοὺς ἁμαρτάνοντας *εἰς μετάνοιαν*. σὺ εἶ, φιλάγαθε κύριε, ὁ *τὸν θάνατον* εἰρηκὼς μὴ θέλων τοῦ πλημμελοῦντος, *ὡς* τὴν ἐπιστροφὴν αὐτοῦ *καὶ* τὸ *ζῆν*. σοὶ τοίνυν καὶ αὐτὸς ὁ πιναρὸς καὶ ἁμαρτωλὸς δοῦλός σου, τὸ ἀπολωλὸς πρόβατον, τὸ τῆς ξένης ἐπιθυμῆσαν καὶ ἀλλοτρίας φωνῆς, ἀλλὰ μὴ τῆς οἰκείας καὶ φίλης καὶ λιγυρᾶς, προσπίπτω καὶ γόνυ κλίνω μετανοῶν ταῖς ἀφάτοις μου ἁμαρτίαις καὶ δέομαι λέγων οὐκ ἐν ὑφάλῳ καρδίᾳ οὐδ᾽ ἐν ὑπούλῳ νοῒ οὐδ᾽ ἐν λόγῳ κοθόρνῳ· *ἄνες μοι, κύριε, ἄνες μοι καὶ μὴ συναπολέσῃς με ταῖς ἀνομίαις μου*, ἀλλὰ δέξαι με δάκρυα | θερμὰ καταλείβοντα ἐξ ὅτουπερ ἐγεννήθην καὶ εἰς φῶς ἦλθον ἐς δεῦρο μηδέποτε χέαντα, ἀλλ᾽ ἐν πάσαις ἰδέαις κακιῶν καλινδούμενον. δέξαι με, κύριε, μόλις ἐμαυτὸν γνόντα καὶ μετ᾽ ἐμαυτὸν σὲ τὸν παραγωγόν μου καὶ ἀναξίως μοι πατέρα καλούμενον, τὸν τροφέα μου, τὸ φῶς τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν, τὴν ἐμὴν ἀναψυχήν, τὸ ἐμὸν κάλλος, τὴν ἐμὴν σωτηρίαν, ᾧ συνὼν καὶ οὗ μεμνημένος φωτίζομαι, οὗ δ᾽ ἀφιστάμενος καὶ γεγονὼς πόρρω ὅλος σκότος, ὅλος ζόφος, ὅλος ἄγνοια, πᾶν ἔτι πόρρω Θεοῦ καὶ δαίμονος ἔγγιστα γίνομαι. πρόσου με τὸν μόλις γνόντα τὰ ἴδια πταίσματα καὶ γνόντα κλαῦσαι καὶ κλαύσαντα μετανοῆσαι καὶ μετανοήσαντα προσδεχθῆναι θαρροῦντα, ναὶ κύριε, βασιλεῦ οὐράνιε, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας, ἡ ἄκρα ἀγαθότης, ἡ ἄκρα σοφία, τὸ ἄκρον καλόν, ἡ τῶν δικαίων χαρὰ καὶ τῶν ἁμαρτωλῶν ἑτοίμη ἀντίληψις, δίστομος δὲ ῥομφαία τῶν ἐπὶ κακίαις ἀμεταμέλοις ἀποθανόντων, τῶν ναυαγιζομένων λιμήν, τὸν τῶν ἐπικαλουμένων σε προφθάνοντα εἰς βοήθειαν. πρόσου με μετανοοῦντα καὶ δέξαι τὴν ἐκ ψυχῆς συντετριμμένης καὶ καρδίας τεταπεινωμένης μου δέησιν, ὅτι σὺ εἶ ἡ ἀνόρθωσις τῶν πιπτόντων, τῶν νοσούντων παιήων, τῶν θλιβομένων παραμυθία, τῶν τετυφλωμένων ὁδηγός, τῶν ἁμαρτανόντων ἐπιστροφή. καὶ σοὶ τὸν ἐμὸν παιᾶνα καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν προσάγω, τῷ ἀγεννήτῳ καὶ ἀναιτίῳ Πατρὶ καὶ τῷ γεννητῷ καὶ

ὁμοουσίῳ σου Υἱῷ καὶ τῷ παναγίῳ σου Πνεύματι, τῇ ἁγίᾳ Τριάδι καὶ σεπτῇ μονάδι, *νῦν τὲ καὶ εἰς ἀπεράντους αἰῶνας, ἀμήν.*

---

14 ὑψίζυγε cf. Homerus Ilias 4, 166 (de Ioue) **19** πάντ'–ἐπακούων cf. Homerus Ilias 3, 277 atque Odyssea 11, 109 (= 12, 323; de sole) **26** ἐπίγνωσιν … ἀληθείας Acoluthia communionis (Horologium Romanum 313, 12) **28-29** ὅσοι–γενήσονται cf. Michael Apostoles Oratio Ad socerum (p. 147, 1 STEFEC); cf. etiam Michael Apostole Epistula 83, 21-22 (p. 106 STEFEC) **40** κύδιστε μέγιστε … αἰθέρι ναίων Homerus Ilias 2, 412 (de Ioue) **47** δοτῆρι τῶν ἀγαθῶν cf. Eucharistia Basilii (Horologium Romanum 321, 24) **50** ἀρχέγονον φῶς locus communis cf. e. g. Nonnus Paraphrasis Euangelii Ioannis 1, 24 **68-69** πλάσμα–χειρῶν Acoluthia communionis (Horologium Romanum 313, 10) **73** ἄνες· ἄφες Acoluthia communionis (Horologium Romanum 315, 35) **75** με–μου cf. Acoluthia communionis (Horologium Romanum 313, 6) **76-77** μὴ καλέσαι–μετάνοιαν Acoluthia communionis (Horologium Romanum 315, 22-23) cf. etiam Lc. 5, 32 **78-79** τὸν θάνατον–ζῆν Acol. communionis (Horologium Romanum 315, 8-9); cf. etiam Ez. 33, 11 **80** ἀπολωλὸς πρόβατον cf. Ps. 118, 176 atque Lc. 15, 6 **84-85** ἄνες–μου Apodipnum (Horologium Romanum 118, 18-19) **85** δάκρυα … καταλείβοντα cf. Homerus Ilias 13, 88 (et saepius apud Homerum) **98** δίστομος ῥομφαία cf. Ps. 149, 6 atque Ap 1, 16 et 2, 12 **101** ψυχῆς–τεταπεινωμένης cf. Dan. 3, 39; Ps. 50, 19 **103** θλιβομένων παραμυθία cf. e. g. Testamentum Salomonis (p. 93*, 11-12 MCCOWN) **107** νῦν–ἀμήν Acoluthia communionis (Horologium Romanum 315, 33)

P (= *Vaticanus Palatinus gr.* 275, ff. 194^{r}-195^{v})
O (= *Oxoniensis Holkham gr.* 80, ff. 20^{v}-23^{r})

---

1 ante εὐχὴ praebent τοῦ αὐτοῦ PO | πρὸ τῆς μεταλήψεως γενομένη : εἰς μετάληψιν O **3** ἐτίῳ PO : litt. αϊ s. l. suppl. P : ἀϊδίῳ Laurdas **17** ἐς O **19** βοθίνω P : recte O **22** ἀλάθαστον PO **31** ἐς O **61** προσγένηται P^{ac} **72** εἰ εἰπεῖν P **82** μου om. O **97** τῶν^{2} om. O

2. Μενέξενος ἢ περὶ Τριάδος

Τὰ τοῦ διαλόγου πρόσωπα· Μενέξενος Κυδωνιάτης, Διοφάνης Γορτύνιος, Λαόνικος Βυζάντιος. Προλογίζει ὁ Διοφάνης. «*Ποῖ δὴ καὶ πόθεν*, ὦ φίλε Μενέξενε;» Μενέξενος: «Ἐκ Κυδωνίας ἐς Γορτύνην, Διόφανες». Διοφάνης: «Τί γὰρ ποιήσων τὸν ἵππον ἀπειρηκέναι βαδίζειν πεποίηκας;» Μενέξενος: «Λαόνικον ὀψόμενος τὸν Βυζάντιον, φίλον ὄντα ἐκ παλαιοῦ». Διοφάνης: «Τοῦ γε δὴ χάριν;» Μενέξενος: «Ὅτι ἐξ ὅτου δορυάλωτος ἐς Κρήτην ἧκεν ἐκ Θετταλίας πενίᾳ συζῶν, τὰ τελευταῖα δῆθεν ἀσθένειά τις αὐτῷ περιέπεσεν». Διοφάνης: «Ἦ που μοι καὶ αὐτῷ δεινὸν τὸ πρᾶγμα εἶναι δοκεῖ. ἀκούω γὰρ ὄντα τὸν ἄνδρα σοφόν, οὐ μίαν τινα ἐπιστήμην μόνον, ἀλλὰ καὶ ἣν φασὶν ἐγκύκλιον οἱ σοφοί. πλὴν οὔποτε συνεγενόμην τἀνδρί, ἀμελείᾳ τινὶ καὶ ἅμα αὐτῷ οὐ γνώριμος ὤν. ἦ με βούλει νῦν, ἐπειδήπερ οὐ πρότερον, σοὶ αἰτίῳ χρησάμενον μετὰ σοῦ πρὸς ἐκεῖνον φοιτῆσαι;» Μενέξενος: «Οὐδὲ μία κωλύμη, Διόφανες. λέγοις γὰρ ἂν μοι παρακαλοῦντι σε». Διοφάνης: «Ἴωμεν δή». Μενέξενος: «Ἕπεσθον οὖν μοι, ὦ παῖδε, ἐς δ'

ἃ τὸν νοῦν προσέχετον, φέρετον, μάλιστα δ᾽ ἐς τὸ βιβλίον ἐκεῖνο, ἐν ᾧ τὸ ἀπορούμενον ἔνεστιν. εἴημεν γὰρ ἂν φέροντες καιρὸν δὲ αὐτό, ἵνα καὶ οὑτοσὶ Διοφάνης ὁ βέλτιστος τοῦ πόνου συνάραιτο· ἀκούǀω γὰρ αὐτὸν πλεῖστα εἰδότα Ἀριστοτέλους καὶ Πλάτωνος. χωρῶμεν δή· προηγοῦ». Διοφάνης: «Οὔ, μὰ τοὺς λόγους, οὐκ ἂν προηγησαίμην, Μενέξενε». Μενέξενος: «Οἶδα σοι χάριτας, ὦ Διόφανες. οἶμαι γάρ σε ἀρετῇ χρῆσθαι πολὺ πλέον τῶν ἄλλων Κρητῶν, ὅτι ἄρχων ὢν ἰδιώτῃ ὄντι ὑπεκκεχωρήκεις τῶν δεξιῶν. χαίροις, ὦ Λαόνικε». Λαόνικος: «Σφὼ χαίρετον· ἐμοὶ δ᾽ οὐκ ἔστι νοσοῦντι χαρά». Μενέξενος: «Ὀρθῶς, ὦ μακάριε, λέγεις· νὼ δὲ νέω ὄντε τῷ τε κόπῳ τῆς ὁδοῦ καὶ ὀρρωδίᾳ τῇ σῇ ἐσφαλόμεθον». Λαόνικος: «Καινὸν οὐδέν, ὦ Μενέξενε. ἀλλὰ τίς χρεία τῇδε ὑμῖν;» Μενέξενος: «Σὲ ὄψεσθαι». Λαόνικος: «Εὖ ἥκοιτον». Μενέξενος: «Ἆρ᾽ οὖν, εἰ καί τι σε νῦν ἀποροῖμεν, ὦ Λαόνικε βέλτιστε, λέξαις ἂν ἡδέως ἡμῖν, εἴ τι δύναιο; ὁρῶ γάρ σε οὐκ εὖ ἔχοντα». Λαόνικος: «Οὐδεὶς φθόνος· λέγετον. ἤδη γὰρ ἐκ νόσου ῥαΐσας ἐφίεμαι λόγου ὥσπέρ τις λίχνος ἀγαθῶν τε καὶ ποικίλων τροφῶν. ἀλλὰ τί πρὸς Θεοῦ ὑμῖν τὸ ζητούμενον;» Μενέξενος: «Ὅτι πότερον οἱ Ἰουδαῖοι καὶ Τεῦκροι καὶ εἴ τι ἄλλο τούτοιν σύμφωνόν ἐστι γένος, θεὸν ἕνα δοξάζοντες μόνον ὀρθῶς δοξάζουσιν ἢ τὸν αὐτὸν ἡμεῖς ὄντα τρία καὶ ἕν». Λαόνικος: «Ἄξιον λόγου τὸ πρόβλημα, ὦ Μενέξενε. οὑτοσὶ δέ, ὃν ἀκούω λόγων εὖ εἰδότα, Διοφάνη, πολὺ πλέον τῶν ἐν Γορτύνῃ, τοῦ δεόμενος ἧκε μετὰ σοῦ ἐνθαδί;» Διοφάνης: «Σοῦ τε εἵνεκα, ὦ Λαόνικε, ὅπως φίλον ποιῶμαι καὶ τοῦ προβλήματος τὴν λύσιν ἀκούσοιμι· πάλαι γὰρ καὶ αὐτὸς περὶ αὐτοῦ ἠμφιλόγουν. ἐπεὶ δὲ καθ᾽ ὁδὸν βιβλίου τέ τινος ἀκήκοα φυλακὴν ἀπορίαν ἔχοντος καὶ ἐρόμενος τοῦ πέρι ἔμαθον, ἀσμενέστερον διὰ τοῦτο ἥκω ὡς σέ». Λαόνικος: «Εὖγε, ὦ Διόφανες, τύχῃ πλέον ἀγαθῇ τῇ σαυτοῦ· ἐμοὶ δὲ ἴσως οὐ μέλει τοσόνδε, πάλαι τὲ εἰδότι οἷον ὁ φίλος καὶ ἃ τὸν φίλον συνίστησιν. ὅρα δ᾽ οὖν ὅπως καὶ αὐτὸς τοιοῦτος φανείης περί τε ἐμὲ καὶ τοὺς ἄλλους τῶν φίλων». Διοφάνης: «Οὕτω δὴ ποιοῖμ᾽ ἄν, Λαόνικε, εἰ μὴ μαίνοιμι. ἀλλ᾽ ἡμῖν φράσον τὸ προβαλλόμεǀνον, εἴ σοι φίλον. ὁρῶ γὰρ καὶ Μενέξενον τὸν καλὸν μάλα ἐρωτικῶς τὰ ὦτα πρὸς τὴν ἀπόκρισιν ὑποτείνοντα». Λαόνικος: «Θεὸν πάντα εἶναι τὰ γένη φησὶν οὐκ ἀμφιγνοοῦντα καὶ ἄσοφα καὶ σοφά. ἦ οὐχ οὕτως;» Διοφάνης: «Πάνυ μὲν οὖν· πλὴν οἱ μὲν ἕνα μόνον, ἡμεῖς δὲ φαμὲν τὸν αὐτὸν ὄντα τρία καὶ ἕν· τὴν οὐσίαν ἕν, οἶμαι, τοῖς δὲ ἰδιώμασι τρία, ὃ δὴ προφέρουσιν ἡμῖν ἐν ὀνείδει». Μενέξενος: «Οὕτως ἔχει· τἀληθῆ λέγει, Λαόνικε». Λαόνικος: «Μὴ φροντίζετον· ἐγὼ γὰρ ἀποδείξω σφὼ πολὺ κρείττω δόξαν ἔχοντε τουτωνί». Διοφάνης: «Εἴθε, ὦ Λαόνικε. τοῦτο γὰρ καὶ μάλα ἡμῖν ἀναγκαῖον». Λαόνικος: «Νῦν ἤδη λέγεις εἶναι, Διόφανες, τινὰ ἀριθμόν;» Διοφάνης: «Ναί· ἕν, δύο, τρία».

Λαόνικος: «Εὖγε· σὺ δέ, ὦ Μενέξενε, τί;» Μενέξενος: «Οὑτωσί». Λαόνικος: «Καλῶς λέγετον. πότερον οὖν τὸ ἕν ἐστιν ἀριθμὸς ἢ τὰ δύο ἢ τὰ τρία;» Διοφάνης: «Τὰ τρία ἀκηκόαμεν, ὦ Λαόνικε, τέλεον ἀριθμόν». Λαόνικος: «Τῷ λόγῳ;» Διοφάνης: «Οὐκ οἶδα. οἶδας σύ, Μενέξενε;» Μενέξενος: «Οὐδ᾽ αὐτός. οὑτοσὶ δὲ ἡμῖν ἐρεῖ, Λαόνικος ὁ σοφός». Λαόνικος: «Ἄσμενος, ὦ Μενέξενε. ὅτι τὸ ἓν οὐκ ἀριθμός, ἀλλὰ μέτρον ἀριθμοῦ περιττοῦ τε καὶ ἀρτίου, ὥσπερ οὐδ᾽ ἡ στιγμὴ σχῆμα ἐν γεωμέτραις, ἀλλὰ σημεῖον, οὗ μέρος οὐθέν, οὔτε μὴν ἡ δυάς, ὡς δείξομεν ἐφεξῆς, ἀλλ᾽ ἀρχὴ τῶν ἀρτίων καὶ μέτρον, ὥσπερ οὐδ᾽ ἡ γραμμὴ σχῆμα, ἀλλ᾽ ἀρχὴ σχήματος. λείπεται ἄρα τὰ τρία ἀριθμὸν τέλειον εἶναι καὶ μυστικόν, ὥσπερ καὶ τὸ τρίγωνον σχῆμα τέλειόν ἐστι καὶ τῇ τοῦ λόγου ὁμωνυμίᾳ συμμαρτυροῦν. οὕτως οὖν οὐδ᾽ ὁ Θεὸς ἓν μόνον, ἀλλ᾽ ἓν καὶ τρία». Διοφάνης: «Πῶς λέγεις; οὐ συνίημι, ὦ Λαόνικε». Λαόνικος: «Ἦ τῶν ἀμαθῶν ἦσθα καὶ ῥεολόγων; τὸν ἀληθῆ Θεόν φημι εἶναι τρία καὶ ἕν, ὅτι καὶ τὰ τρία τέλειος ἀριθμός. ἐν γὰρ τοῖς τρισὶ τὸ ἓν καὶ τὰ δύο. τὸ δ᾽ ἓν καθ᾽ αὑτὸ οὐκ ἔστιν ἀριθμός, ἀλλὰ μέτρον, ὡς ἔφαμεν, ἀριθμοῦ. τούτῳ τῷ λόγῳ οὐδ᾽ ὁ θεὸς τῶν Τεύκρων θεός ἐστιν· ἀτελὴς γάρ». Διοφάνης: «Ἀκριβῶς συνῆ|κα, ὃ φής. ἔχοι δ᾽ ἄν τις ὅμως ἐναντίον εἰπεῖν». Λαόνικος: «Τὸ τί;» Διοφάνης: «Ὅτι εἰ τὸν Θεὸν τρία λέγοις καὶ ἕν, οὐκ ἂν εἴη κάλλιον λέγειν δυάδα; ἓν γὰρ καὶ ἓν ἐξ ἴσων καὶ οὐκ ἐναντίων δυάδα ἀποτελεῖ». Λαόνικος: «Οὔμενουν. οὐ γὰρ ἡ δυὰς ἀριθμός ἐστι τέλειος, ἀλλ᾽ ἀρχή τῶν ἀρτίων ἀριθμῶν. ἐκ δύο γὰρ μονάδων ἀμερῶν καὶ διωρισμένων γίνεται. ἡ δ᾽ ἀρχὴ ἀτελής, ὅτι οὐ τὸ ὅλον ἐστὶν ἔχουσα. τὸ δ᾽ ὅλον ἐστὶν ἔχων ὁ τρία ἀριθμός, περιλαμβάνων ἐν τῷ αὐτῷ τό τε μέτρον, τήν τε ἀρχήν, τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον, ἃ δὴ οὐ φαίνεται ἔχων ὁ τῶν Τεύκρων θεός – καὶ οὕτως οὐδὲ τέλειος». Μενέξενος: «Ἄριστά γε, ὦ Λαόνικε. ἔχεις, ὦ Διόφανές, τι πλέον εἰπεῖν;» Διοφάνης: «Καὶ μάλα γε δύσλυτον, ὅτι εἰ ὁ Θεὸς τριάς ἐστι καὶ μονάς, τινὰ ἂν ἐναντιότητα δέχοιτο· τὰ γὰρ τρία τῷ ἑνὶ ἐναντία. ἐναντιότης δ᾽ οὐκ ἂν εἴη ἐν τῷ Θεῷ». Μενέξενος: «Οὐδ᾽ ἐμοὶ δοκεῖ. ἀκούεις, ὦ Λαόνικε, ἢ συλλέγεις; πάνυ γάρ σε ὁρῶ σύννουν». Λαόνικος: «Ἦ οὐ δίκαιον; πόρισμά τι γὰρ ἤκουσα Διοφάνην εἰπόντα τὸν δαιμόνιον δύσλυτον καὶ λῦσαι ἴσως ἐπιχειρῶ. πῶς λέγεις, ὦ Διόφανες;» Διοφάνης: «Οὑτωσί, ὦ Λαόνικε. τὰ ἀντικείμενα οὐ συνίσταται· τὰ δὲ τρία ἀντίκειται τῷ ἑνί. οὐκ ἄρα ὁ Θεὸς ἓν καὶ τρία συνίσταται ὤν». Λαόνικος: «Ἁμαρτάνεις τὴν ἐλάσσω τῶν προτάσεων, ὦ Διόφανες. ἔοικας δ᾽ εἶναι σοφιστής, οὐκ οἶδα πόθεν μαθών· τὴν δὲ πρώτην ἀληθεύεις. σκοπῶμεν δή, ποσαχῶς τὰ ἀντικείμενα». Διοφάνης: «Τετραχῶς οἶμαι, ὦ Λαόνικε, εἴ τι μέμνημαι Ἀριστοτέλους τοῦ δαιμονίου». Μενέξενος: «Σύμφημι, ὦ Διόφανες. σὺ δ᾽, ὦ Λαόνικε, ξυγχωρεῖς μοι Μενεξένῳ τῷ σῷ τόδε φάναι;» Λαόνικος: «Εἰπέ, εἴ τι

μνῷο, Μενέξενε. ἐγὼ γὰρ φίλῳ ἀκριβεῖ ὄντι καὶ ἀνδρὶ ἀγαθῷ οὐ τούτου μόνον, ἀλλὰ καὶ θάκων ἂν ὑπεκσταίην καὶ δεξιῶν ἐν βαδίσει καί του ἄλλου δικαίου. οὕτώ τοι πέποιθα ἐπὶ Μενεξένῳ. ὅρα δ᾽ ὅπως ὀρθῶς εἴπῃς καὶ μὴ ἁμάρτῃς». Μενέξενος: «Ἀμέλει καλῶς, ὦ Λαόνικε. σὺ δ᾽, ὦ Διόφανες, ἄκουε. | πρῶτον οἶμαι, ὅτι κατά γε ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν, ἔπειτα καθ᾽ ἕξιν καὶ στέρησιν καὶ ὡς τὰ ἐναντία καὶ τὰ πρός τι ἢ ἄλλως τῷ Διοφάνει δοκεῖ;» Διοφάνης: «Οὐκ ἄλλως, ἀλλ᾽ ᾗ σοι δοκεῖ, ὦ Μενέξενε». Λαόνικος: «Οὐκοῦν, ὦ Διόφανες, ἐγώ σοι ὑπολαβὼν ὑπὲρ Μενεξένου ἀποκρινοῦμαι, εἴ τι μου καὶ προπετείας κατηγοροίης». Διοφάνης: «Τεθναίην ἂν κάλλιον ἤ σοι προπετείας μεμψοίμην φιλοσοφοῦντι, Λαόνικε». Λαόνικος: «Ἔοικας· ἄκουε δ᾽ ὅμως. εἰ τὰ ἀντικείμενα, ὡς ἔφη Μενέξενος, τετραχῶς λέγεται καὶ σὺ ξυνέθου, τῷ τῶν τεττάρων γε τουτωνὶ λέγεις εἶναι ὅμοια τὰ τρία καὶ ἕν». Διοφάνης: «Τοῖς πρός τι;» Λαόνικος: «Ἐξ ἀφετηρίας ἤμβλωκας, ὦ Διόφανες. πρός τι γὰρ εἶναι φαμέν, ὅσα ἅπέρ ἐστιν ἑτέρων εἶναι λέγεται. τὰ δὲ τρία καὶ τὸ ἓν οὐ τὸν αὐτὸν ὅρον ἔχει· τὰ δὲ μὴ τὸν αὐτὸν ὅρον ἔχοντα οὐ ταὐτά. οὔκ ἄρα τοῖς πρός τι ἔοικε καὶ οὕτως οὐδέν ἐστιν ἀντικείμενα». Διοφάνης: «Ἔχω μαθών· ἀλλὰ τοῖς ἐναντίοις;» Λαόνικος: «Τὰ δ᾽ ἐναντία οὐ φθείρει ἄλληλα;» Μενέξενος: «Ἄληθες. μὴ Διοφάνην ἐροῦ. πολλοῦ γὰρ οἶμαι ἐς διατριβὴν οὐ πεφοίτηκεν». Διοφάνης: «Ἀλλ᾽ οὐδὲ σύ, ὡς ἐγῷμαι». Λαόνικος: «Ἄφετόν με νῦν. τί ἔτι φής, ὦ Διόφανες; ἆρ᾽ οὖν τοῖς κατὰ ἕξιν καὶ στέρησιν;» Διοφάνης: «Ναί». Λαόνικος: «Μαίνῃ. τίς γὰρ στέρησις ἐν τριάδι; ἕξις μὲν δὴ ὅτι ἔστιν, ὁμολογῶ». Μενέξενος: «Προσκυνῶ σε, ὦ Λαόνικε, καὶ σῴζοιό μοι». Λαόνικος: «Μὴ τὸν Θεόν, μὴ ἐμέ· ἀλλ᾽ εἰπὲ τὸ λειπόμενον, ὦ Διόφανες· οὑτοσὶ γάρ με ὁ Μενέξενος ἐκτρέπεται τῆς ὁδοῦ». Διοφάνης: «Δίκαιον· φοιτητὴς γάρ σοι καὶ φίλος ἐκ παλαιοῦ». Λαόνικος: «Οὕτως ἔχει. σὺ δ᾽ εἰπέ μοι· ἔοικεν ἡ Τριὰς τῇ καταφάσει καὶ ἀποφάσει;» Διοφάνης: «Πῶς γὰρ οὔ;» Λαόνικος: «*Τὴν θεράπαιναν*, ὦ Διόφανες, *εἴληφας ἀντὶ τῆς δεσποίνης*. τί γὰρ ταῦτα δύναται πρὸς τὸ ἓν καὶ τὰ τρία ἢ τί κοινὸν ἀμφοῖν; οὔτε γὰρ ἡ μονὰς καταφάσκει καὶ ἡ τριὰς ἀποφάσκει καὶ τὸ ἀνάπαλιν ἄπεστιν, ἐπεὶ | συνῆπται ἀλλήλοις καὶ συμπεφώνηται καὶ συνήνωται». Διοφάνης: «Καὶ μὴν ἔσχισται καὶ κεχώρισται, ὦ Λαόνικε». Λαόνικος: «Οὐδέν τι ξένον, ὦ Διόφανες. πολλὰ γάρ ἐστιν ἃ ἓν ὄντα ἔσχισταί τε καὶ ἥνωται. ἐροῦ τούτων πέρι Μενέξενον καὶ τοὺς ἄλλους. ἐγὼ δ᾽ οὐκ ἔρρωμαι τόσον, ὅσον εἰπεῖν ἐθέλω· πλὴν οὐκ ἂν ξυνθεῖο, ὅτι ἑνοῦται;» Διοφάνης: «Ναί». Λαόνικος: «Τῷ τρόπῳ;» Διοφάνης: «Ὑπερφυεῖ». Λαόνικος: «Εὖ λέγεις· τούτῳ καὶ διώρισται». Διοφάνης: «Πῶς;» Λαόνικος: «Ἄριστά γε. διώρισται μὲν γὰρ τὰς ὑποστάσεις, εἴτ᾽ οὖν πρόσωπα ἤτοι ἰδιώματα, ὥσπερ δὴ φαμέν, τὰ τρία καὶ τὸ ἕν. πολλὰ γάρ ἐστιν ἓν ὄντα, ἃ ἔσχισταί τε καὶ ἥνωται».

Διοφάνης: «Οὐδέν τι τούτων οἶδα πῶς λέγεις». Λαόνικος: «Τὸν ἥλιον, τὸν πεπυρακτωμένον σίδηρον, τὸν ἐν ἀνθρώπῳ νοῦν καὶ λόγον καὶ πνεῦμα, πολλά γ᾽ ἕτερα». Διοφάνης: «Ἀπείρηκα, ὦ Λαόνικε, καὶ τὸ στόμα πεπύλωμαι. ἥττημαι, ὦ Μενέξενε, καὶ οὐκ ἔχω τί ἂν εἴποιμι. ἀπιέναι βούλομαι. ἔρρωσθον, ἄπειμι». Λαόνικος: «Ἄπιθι χαίρων, Διόφανες. ἔσο δ᾽ οὖν καὶ ἡμῶν μεμνημένος». Διοφάνης: «Θάνοιμ᾽ ἂν ἀδίκως εἴ σοῦ λαθοίμην, Λαόνικε. αὖθις χαίρετον».

4-5 Plato Phaedrus 227a **25** ὑπεκκεχωρήκεις τῶν δεξιῶν cf. Michael Apostoles epistula 88, 28-29 (p. 109 STEFEC) cf. etiam l. 101 **61-62** τρία–ἀριθμόν cf. e. g. Aristoteles De caelo 268a 9-13 **64-65** ἕν–ἀριθμοῦ cf. Aristoteles Metaphysica 1021a 12-14 **65-66** στιγμή–οὐθέν cf. e. g. Sextus Empiricus Adversus mathematicos 3, 22 **72** ἀμαθῶν–ῥεολόγων cf. Michael Apostoles epistula 95, 8 (p. 117 STEFEC) **97** τετραχῶς Aristoteles Categoriae 11b 16-17 **101** θάκων–βαδίσει cf. ad l. 25 **128-129** τὴν–δεσποίνης Aristides or. 45, 44 (t. 2 p. 57, 8-9 DINDORF) **141-142** ἥλιον–σίδηρον cf. Plutarchus Moralia (Adversus Colotem) 1116 A; cf. etiam Suda μ 1378 (t. 3 p. 423, 1-4 ADLER) **144** στόμα πεπύλωμαι cf. Aristophanes Ranae 838

P (= *Vaticanus Palatinus gr.* 275, ff. 183^r–185^v)
L (= *Laurentianus pluteus* 10.25, ff. 47^r–50^v)
S (= *Smyrnaeus s. n.*, deperditus)

---

1 τοῦ αὐτοῦ μενέξενος PL **4** ὁ om. L **6** γὰρ in marg. suppl. L^2 : γε δὴ S | ποιήσειν S **9** δοριάλωτος PL^{pc} | Βυζαντίου S **13** ἀμελία L^{pc} **19** ροντες in u. φέροντες in marg. suppl. L^2 **27** τε s. l. suppl. L^2 **33** λύχνος L^{ac} **38** Διοφάνην L **67** περιττῶν in l. cancellatum : ἀρτίων in marg. L^2 **87** ἐνατιότητα L **91** ἴδως L^{ac} **103** εἴποις L | ἁμάρτεις L^{ac} **113** ἥμβλωτες $P^{ac}L$ **134** περὶ L^{ac} **139** εἴτουν P **141** τι s. l. suppl. L^2 **142** πεπυρωμένον L^{ac} : corr. L^2 **143-144** καὶ τὸ στόμα πεπύλωμαι in marg. suppl. P : om. L **144** καὶ om. L **145** ἄπειμι, ἔρρωσθον S **147** ἀδίκως : κάκιστα τοῦτο δὴ τῶν Κρητῶν S | Λαόνικε βέλτιστε S | χαίρετον : φίλω ἔρρωσθον καὶ μέμνησθόν μου S

3. Μιχαήλου Ἀποστόλη τοῦ Βυζαντίου Λόγος πρὸς τοὺς διϊσχυρισαμένους τῶν Ἀνατολικῶν εἶναι τοὺς Ἑσπερίους κρείττους τὰ ἐς πᾶσαν φιλοσοφίαν καὶ δῆθεν κάλλιστα εἰπόντας περὶ τοῦ τρόπου τῆς πρώτης γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως (Fassung A).

Ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διϊχυρίσω τὴν ἑορτὴν τῶν Θεοφανίων τοὺς Εὐρωπαίους τῶν ἐξ Ἀσίας λεπτοτέρους τυγχάνειν τὰ ἐς πᾶσαν φιλοσοφίαν καὶ δῆθεν περί τε τοῦ τρόπου τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως ἐκείνων ἄμεινον ἀποφαινομένους καὶ περὶ τῶν ἐς πᾶσαν ἁπλῶς τὴν ἔνδον θεολογίαν. ἐγὼ δ᾽ εἰδὼς ἀκριβῶς μηδένα τῶν θεολόγων τῶν ἐξ ἀνίσχοντος τοῦ ἡλίου ὅτι μὴ αἱρετικῶν τολμησάντων φάναι μηδ᾽ ὁτιοῦν περὶ τῆς τοιαύτης γε ὑποθέσεως, ᾤμην σε κομψεύεσθαι, μὰ τοὺς λόγους καὶ

τοὺς ἱδρῶτας αὐτῶν. ἐπεὶ δὲ κατ᾽ ἐκείνην τὴν ἡμέραν αὐτὴν μετά γε τὸ βουλυτὸν ἀπῄειμέν που καὶ τὸ σῶμα ψυχαγωγῆσαι κεκακωμένον τοῖς πόνοις τοῦ τε γράφειν καὶ τοῦ διδάσκειν καὶ ἀκηκόαμέν του ἀνδρὸς εὖ τε ἔχοντος λόγων καὶ οὐχ οἵου τε ψεύδεσθαι καὶ τὸν νῦν ἐπ᾽ ἐκκλη|σίας διδάσκαλον τὰ αὐτά σοι διισχυρίζεσθαι, ἐθαύμασα καὶ σοῦ καὶ Σκότου καὶ τουτουΐ, πρῶτον μὲν ὅτι ἐναντία εἰπάτην συνηγοροῦντε τῷ Σκότῳ, δυοῖν ἁγίοιν καὶ φιλοσόφοιν, παρίημι τὸ νῦν ἔχον τῶν ἄλλων τὸν δῆμον διὰ τὸ μῆκος τοῦ λόγου, Γρηγορίῳ τῷ Θεολόγῳ καὶ Βασιλείῳ τῷ θεοφάντορι, τῷ μὲν ἐν τῷ λόγῳ οὕτω πεφειδομένως εἰπόντι τῷ ἐς τὰ ἅγια Θεοφάνια:

«Χριστοῦ γέννησις ἡ μὲν οἰκεία καὶ πρώτη καὶ ἰδία αὐτοῦ τῆς θεότητος σιωπῇ τιμάσθω. μᾶλλον δὲ ταῖς ἐννοίαις ἡμῶν μὴ ζητεῖν ἐκεῖνα μηδὲ πολυπραγμονεῖν ἐπιτάξωμεν. ὅπου γὰρ οὐ χρόνος, οὐκ αἰὼν ἐμεσίτευσεν, οὐ τρόπος ἐπινενόηται, οὐ θεατὴς παρῆν, οὐχ ὁ διηγούμενός ἐστι, πῶς φαντασθῇ ὁ νοῦς, πῶς δὲ ὑπηρετήσει τῇ διανοίᾳ ἡ γλῶσσα; ἀλλὰ Πατὴρ ἦν καὶ Υἱὸς ἐγεννήθη. μὴ εἴποις πότε, ἀλλὰ παράδραμε τὸ ἐρώτημα. μὴ ἐπιζητήσῃς πῶς. ἀδύνατος γὰρ ἡ ἀπόκρισις. τὸ μὲν γὰρ πότε χρονικόν, τὸ δὲ πῶς ὄλισθον ἐμποιεῖ πρὸς τοὺς σωματικοὺς τῆς γεννήσεως τρόπους».

τῷ δὲ ἐν τῷ περὶ Υἱοῦ πρώτῳ λόγῳ ἐκεινωσὶ λέγοντι: «*Θεοῦ γέννησις σιωπῇ τιμάσθω. μέγα σοι τὸ μαθεῖν, ὅτι γεγέννηται. τὸ δὲ πῶς οὐδὲ ἀγγέλλοις ἐννοεῖν, μὴ ὅτι γε σοὶ νοεῖν συγχωρή|σομεν. βούλει παραστήσω τὸ πῶς; ὡς οἶδεν ὁ γεννήσας Πατὴρ καὶ ὁ γεννηθεὶς Υἱός. τὸ δὲ ὑπὲρ ταῦτα νέφει κρύπτεται, τὴν σὴν διαφεῦγον ἀμβλυωπίαν*».

Καὶ ὁ δ᾽ αὐτὸς οὗτος πάλιν ἐν τῷ περὶ τοῦ Πνεύματος λόγῳ. «*Εἰπὲ σὺ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρὸς κἀγὼ τὴν γέννησιν τοῦ Υἱοῦ φυσιολογήσω καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος καὶ παραπληκτίσωμεν ἄμφω εἰς Θεοῦ μυστήρια παρακύπτοντες. καὶ ταῦτα τίνες; οἱ μηδὲ τὰ ἐν ποσὶν εἰδέναι δυνάμενοι μηδὲ ψάμμον θαλασσῶν καὶ σταγόνας ὑετοῦ καὶ ἡμέρας αἰῶνος ἐξαριθμεῖσθαι, μὴ ὅτι γε Θεοῦ βάθεσιν ἐμβατεύειν καὶ λόγον ὑπέχειν τῆς οὕτως ἀρρήτου καὶ ὑπὲρ λόγον φύσεως*».

Ἀκούετε τοῖν ἁγίοιν πατέροιν, τί φατὸν περὶ τοῦ τρόπου τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ Θεοῦ; ἀκούετε καὶ πῶς τιμᾶτον τοὺς ἐπιζητοῦντας αὐτοῦ τῶν μυστηρίων τοὺς τρόπους; οὐδὲ τῇ γνώμῃ γοῦν τοῦ Κάτωνος πείθεσθε τοῦ σοφοῦ τε καὶ Εὐρωπαίου, ἐκεινωσὶ παραινοῦντος τοῖς Ἑσπερίοις; *Λεῖπε Θεοῦ μυστήρια καὶ πόλον ὅστις ἐρευνᾶν· θνητὸς ἐὼν γὰρ καὶ περὶ θνητῶν ἔσσο μεριμνῶν.* καὶ ταῦτα μὲν ὑμῖν ἱκανὰ πρὸς ἔλεγχον καὶ ἀπόδειξιν τοῦ μὴ τολμᾶν ἐπιχειρεῖν τοῖς ἀνεφίκτοις καὶ ὑπὲρ δύναμιν, μὴ ὅτι ἀνθρώπων τῶν γηΐνων | καὶ χαμερπῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν οὐρανίων νόων τε καὶ δυνάμεων.

Ἐπεὶ δὲ καί τισιν ἐχρήσατο λόγοις οὐδὲ ἀποδεικτικοῖς οὐδὲ τούτοις – πῶς γὰρ ἂν ἀποδειχθείη ἀποδείξει τὸ ἀναπόδεικτον – ἀλλ᾽

ἀξιωματικοῖς καὶ σφετέροις, περὶ τοῦ ὅτι κἀκείνοις μακρολογοῦσι καὶ τοῦ ἐξ ἀρχῆς ζητουμένου μᾶλλον δ᾿ ἐς ἀθέμιτα ἀποκλίνουσι, τίς ὢν τίνων πέρι, καὶ πρὸς τάδε ἀπαντητέον ἡμῖν, μετρίοις γε οὖσι τὰ ἐς λόγους τε καὶ σοφίαν καὶ μὴ παρ᾿ ὃ δεῖ ὑψηλοφρονοῦσιν, ὡς οἱ πολλοί. εἶπεν ὁ διδάσκων, ὡς ἀκήκοα τοῦ πορθμέως, τρισὶν αἰτίοις δείκνυσθαι τὸν τρόπον τῆς γεννήσεως τοῦ Θεοῦ. καὶ τοῦτό ἐστιν ἀπερίσκεπτον ἢ κακῶς περιεσκεμμένον. ὁ γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν ἐν τοῖς Φυσικοῖς ἅπαν γεννητὸν τέσσαρσιν αἰτίοις γίνεσθαι πεφυκέναι. ποιητικῷ αἰτίῳ πρώτως, εἰδικῷ ἑπομένως, ὑλικῷ ἀκολούθως, τελικῷ ἐφεξῆς. ὁ δὲ σοφώτατος Πλάτων καὶ παραδειγματικῷ καὶ ὀργανικῷ, εἴτ᾿ αὐτὸς πρῶτος τοῦθ᾿ εὑρὼν ἢ παρ᾿ ἄλλου πρώτου ἐξευρημένῳ χρησάμενος. εἰ τοίνυν κατὰ τὸν τρόπον τῶν γεννητῶν ἔστι καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ γέννησις, τί οὐ χρῆται πᾶσι γε τοῖς αἰτίοις κἀπὶ τῇ τούτου γεννήσει; εἰ δ᾿ ἄλλος μὲν τρόπος τῶν | γεννητῶν, ἄλλος δὲ τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ ἄρρητός τε καὶ ἀναπόδεικτος ὡς εἰκός, τί τὰ μὲν τῶν αἰτίων παρῆκε, τοῖς δὲ ἐχρήσατο; ἢ γὰρ ἂν πᾶσιν ἢ οὐδέσιν ἐχρῆν. καὶ ταῦτ᾿ ἐκείνοις καὶ οὑτωσίν, οἷς Ἄρειός τε χρησαμένω καὶ Ὠριγένης τὸν Υἱὸν ἀπεφηνάσθην καὶ μάλα κακῶς ποίημα καὶ κτίσμα καὶ ποιητόν. ἃ δ᾿ εἴρηκεν ἡμῖν ὁ πορθμεὺς εἰπεῖν τὸν ἄνδρα ἐν τῷ σταδίῳ, οὑτωσί που τῷ λόγῳ καὶ τῇ λέξει διάκειται. ἔφη χρησάμενον τρισὶν αἰτίοις εἰπεῖν τὸν τρόπον ἀποφήνασθαι βουληθῆναι τῆς πρώτης γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ. ποιητικῷ αἰτίῳ πρῶτον, τῷ Πατρὶ δηλαδή· δεύτερον ὑλικῷ, τῷ νῷ· οὐκ οἶδα ποίῳ γε νῷ ἢ τῷ τοῦ παντὸς ἢ τῷ θύραθεν ἢ ὃν νοῦν οἱ θεολόγοι φασί· καὶ τρίτον τῷ εἰδικῷ, τῷ λόγῳ δηλονότι, ὡς ἔφησε, τοῦ γεννήτορος. ὅτι δ᾿ ἕπεται δῆθεν, ἄτοπον οἷον καὶ ὅσον, δῆλον ἐκεῖθεν. ὁ τῶν φώτων πατὴρ καὶ πάντων παραγωγὸς λέγεται ποιητὴς καὶ ποιητικὸν αἴτιον πάντων αἰσθητῶν τε καὶ νοητῶν, εἴτ᾿ οὖν *ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων*, τοῦ δὲ Υἱοῦ οὔτε ποιητὴς οὔτ᾿ αὖ ποιητικὸν αἴτιον. ἦ γὰρ ἂν ἀνατραπείη τὸ ἀναγκαιότατον δόγμα τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ κάλλιστον, ὑπὲρ οὗ πολλὰ μογήσασα καὶ καμοῦσα ἀπεώσατο μὲν τοὺς τἀναντία σφίσιν εἰπόντας, ξυνε|στήσαντο δὲ αὐτὸ καὶ μάλα πᾶσι τρανῶς, θείᾳ δυνάμει καὶ σοφίᾳ τῇ ἑαυτῶν. ποῖον δὴ τοῦτο; τὸ μὴ ποιηθέντα λέγον τὸν Υἱόν, ἀλλὰ γεννηθέντα, οὐ δι᾿ ἄλλό τι τοῦτο φαμένων τῶν θείων ἐκείνων καὶ μεγίστων ἀνδρῶν ἢ ἵνα μὴ ὁ Υἱὸς νομισθείη κτίσμα καὶ ὑπὸ χρόνον, τοῦθ᾿ ὅπερ ἐβούλοντο ὁ Ἄρειος καὶ οἱ μετ᾿ αὐτοῦ. ὃς ἄρα μὴ συνᾴδει τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ ποιητήν φησι καὶ ποιητικὸν αἴτιον τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα, ξένα μὲν τοῖς ἁγίοις, συνῳδὰ δὲ φθέγγεται τῷ Ἀρείῳ καὶ τοῖς ὁμόφροσιν. ἔτι ἅπαν ποιητικὸν διαφέρει τοῦ ποιητοῦ τιμῇ, τάξει, φύσει καὶ χρόνῳ. ὁ δὲ Πατὴρ ποιητικὸν αἴτιον κατά γε σὲ τοῦ Υἱοῦ διαφέρων ἄρα ἐστὶ τοῦ Υἱοῦ τοῖσδε πᾶσι. τοῦτο δ᾿ ὅσην ἔχει τὴν κάκην, ὁ ὅρος

τῶν πατέρων συμμαρτυρεῖ μοι. ἀλλ᾽ ὅτι μὲν ἄτοπόν τε καὶ ἀγεννὲς τοιούτοις αἰτίοις καὶ ῥήμασι χρῆσθαι περὶ τῆς πρώτης γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ, δῆλον ἐγένετο τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς ἐμοῖς λογαρίοις. τὸ μέντοι γεννήτορα εἶναι καὶ αἴτιον τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα τοῦ γεννητοῦ θεμιτῶς τε ἡμῖν ἐλήφθη καὶ οὐκ ἀθεεὶ τοῖς πατράσιν ἀπεκαλύφθη θεοειδέσι τε γενομένοις καὶ τέως οἷον θεοῖς. ταύτῃ τοι καὶ ὁ θεῖος Ἰωάννης ὁ Δαμασκόθεν τὼ ὀνόματε τούτω ἐθέσπισεν, ἐπὶ μὲν τοῦ Πατρὸς μόνον | καὶ τοῦ Υἱοῦ γράφεσθαι διὰ δύο νν δι᾽ ὑπεροχήν, ἐπὶ δ᾽ ἄλλης οὐσίας ἡστινοσοῦν δι᾽ ἑνός, τῶν οὐσιῶν τὸ μέσον οὕτως ἐνσημαινόμενος.

Περὶ μὲν δὴ τοῦ τὸν Πατέρα δεῖν εἶναι ποιητικὸν αἴτιον τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ ἢ μὴ εἶναι ἐς τοσόνδε καὶ οὐ πορρώτερον. περὶ δὲ τοῦ εἶναι λέγειν τὸν νοῦν τῆς αὐτῆς ταύτης γεννήσεως ὑλικὸν αἴτιον τοῦ Υἱοῦ σκεπτέον ὡδί. τοῦ νοῦ τριχῶς λεγομένου κατὰ τὴν κοινὴν ἔννοιαν τῶν ἀνθρώπων, τοῦ ἐν τῷ παντὶ τῷδε τοῦ θύραθέν τε καὶ ἐν ἡμῖν καὶ ὃν ἡμεῖς φαμὲν αἰτίαν καὶ Θεὸν καὶ Πατέρα, τίς τούτων ἁρμόσειεν ἂν ὑλικὸν αἴτιον ληφθῆναι ἐπὶ τῆς πρώτης γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ; εἰ μὲν ὃν καὶ Θεὸν καὶ Πατέρα φαμέν, ἔσται ὁ αὐτὸς ποιητικὸν αἴτιόν τε καὶ ὑλικόν. τοῦτο δ᾽ ὅτι ἀξύμβλητον καὶ ὑπὲρ ψιλὴν ἐπίνοιαν πᾶσαν καὶ μηδὲ συστῆναι δυνάμενον, δῆλα δήπου καὶ τῷ τυφλῷ. εἰ δ᾽ ὁ τοῦ παντός, πῶς χρονικὸς ἀχρόνῳ γενήσεται αἴτιον καὶ ταυτά γε ὑλικόν, νοῦς ὢν καὶ μεταβληθεὶς ὑπὸ σοῦ τῷ ὀνόματι, τὸν νοῦν ὕλην μετονομάσαντος, τῆς ὕλης οὔσης χεῖρον τῶν ὄντων καὶ διὰ τοῦτο μετούσιον ῥηθείσης τοῖς φιλοσόφοις, ὡς ὑποκάτω γε οὔσης τοῦ ὄντος καὶ παντὸς ὄντος οὐτινοσοῦν; σιωπῇ τιμάσθω ὁ θύραθεν, μᾶλλον | δ᾽ ἐγκεκαλύφθω. εἰ γὰρ τὼ τιμιωτάτω οὐκ ἐγχωρεῖτον, πολλῷ γε μᾶλλον τὸ τελευταῖον καὶ ἔσχατον ἔτι, τὸ ὑλικὸν αἴτιον περὶ τὰ φυσικὰ καὶ τὴν φυσικὴν γέννησιν, ἡ δὲ τοῦ Υἱοῦ γέννησις ὑπὲρ ταῦτα. περιττὸν ἄρα φυσικοῖς αἰτίοις χρῆσθαι ἐν τῇ ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν ἐπιστήμην καὶ πάντα λόγον γεννήσει. ἔτι οὐδὲ μία ἐπιστήμη περὶ τῶν οἰκείων ἀρχῶν διαλέγεται, διὰ τὸ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς θέσεις ἀναποδείκτους εἶναι. σὺ δὲ τολμᾷς ἐπιχειρεῖν ἀποδεῖξαι τῇ ἑαυτοῦ ἐπιστήμῃ τὴν ἀρχὴν τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν αἰτιῶν τὴν αἰτίαν. δῆλον ἄρα τὸ λῆγον καὶ ὅστις εἶ καὶ οἷος αὐτός. τί δή σοι βούλεται τὸ τρίτον καὶ εἰδικόν, παρέντι τὸ τελικόν; ἆρ᾽ ἦν ὅτε οὐκ ἦν εἰδοπεποιημένος ὁ λόγος καὶ εἵνεκα τοῦδε ὕστερον χρονικῶς γε εἰδοποιήθη ἢ ἀεὶ καὶ ἀϊδίως ἦν εἰδοπεποιημένος; ἑλοῦ δυοῖν θάτερον, ἢ τὸ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ἢ τὸ ἀεὶ εἶναι καὶ ἀϊδίως. εἰ μὲν οὖν ἦν ὅτε οὐκ ἦν καὶ ὕστερον εἰδοποιήθη γενόμενον κτίσμα, περιφανῶς εἶναι λέγεις τὸν ἄκτιστον. εἰ δ᾽ ἀεὶ ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται, κενός σου ὁ λόγος, ὁ μηδὲ λόγος, ἀλλ᾽ ἄλογος. τί γὰρ παθών, ὦ ᾽γαθέ, τὸ ὑπὲρ πᾶν εἶδος

εἰδοπεποιημένον εἰδοποιεῖς, τὸ πάντα εἰδοποιοῦν καὶ οὗ ἄνευ μηδὲν τῶν ἐν τοῖς οὖσιν εἶδος οὐ δυνατὸν | ὑποστῆναι; αὐτὸ καὶ γάρ ἐστι τῶν ὄντων παραγωγόν, μορφωτικόν, δημιουργὸν μὴ τῆς ὕλης προϋπαρχούσης κατὰ τοὺς ἔξωθεν καὶ αἴτιον τοῦ τέλους διὰ τὸ ἕνεκά του. οὗ δὲ ἕνεκα λέγων φημὶ τὴν ἄνω τοῦ κόσμου συμπλήρωσιν. πῶς δ᾽ ἂν γένοιτο καὶ ἄλλῃ πῃ ὁ αὐτὸς γεννητός τε καὶ εἶδος τῆς γεννήσεως τῆς αὑτοῦ, δέον ἄλλοθεν ὑφεστηκέναι τὸ εἶδος καὶ ἔξωθεν; παντὸς γὰρ γεννητοῦ τὰ αἴτια θύραθέν τε καὶ προϋπάρχοντα. πῶς οὖν τὴν τοῦ Υἱοῦ θέλων γέννησιν δεῖξαι, νῦν μὲν ποιεῖς τὸν Πατέρα ποιητικὸν αἴτιόν τε καὶ ὑλικόν, νῦν δὲ τὸν Υἱὸν εἰδικὸν αἴτιον ἑαυτοῦ; καὶ εἰ μὴ βούλει γε τελικόν, αὐτὰ αὑτῶν ὄντα καὶ αἴτια καὶ ὑλικὰ καὶ εἰδικὰ καὶ τελικὰ καὶ ποιητικὰ καὶ πεποιημένα κατὰ τὸν Σκότον. ποῦ τίθεταί σοι τὸ Πνεῦμα, ὦ τέτα; τέλος καλεῖς αὐτὸ ἢ εἶδος ἢ ὕλην τῆς ἑαυτοῦ ἐκπορεύσεως; ἢ τί ἂν καὶ φαίης; ἔροιο ἄν, οἶμαι, τὸν Σκότον μελετήσας ἀναλαβών, καὶ ἀναλαβὼν ἴδοις καὶ ἰδὼν γνοίης καὶ γνοὺς σχοίης καὶ σχὼν σκότον ἕξοις τὸ τέλος ἐν τῇ ψυχῇ. τὸν Σκότον δὲ ὁ κτησάμενος οἶδεν ὅσα ὁ Σκότος. δέδοικά σε, ὦ ἠθεῖε, μὴ προσκεῖσθαι τοῖς τῶν αἱρετιζόντοιν σοφίσμασι. τίνοιν δὴ τοῖνδε; Ἀρείῳ | καὶ Ὠριγένει, ὧν ὁ μὲν ἔφη πρός τινα τῶν τοῦ Χριστοῦ ἐλλογίμων· ὦ ἄνερ, οὕτως εἰπών, ὄντα ὁ Πατὴρ ἐγέννησε τὸν Υἱὸν ἢ οὐκ ὄντα; εἰ μὲν οὐκ ὄντα, ἦν ὅτε οὐκ ἦν καὶ οὕτω κτίσμα καὶ ὑπὸ χρόνον, εἰ δ᾽ ὄντα, περιττὴ ἡ γέννησις καὶ οὐ γεννητός. ἅτερος δὲ ἑτέρως· δεόμενός του ἐγέννησεν ἢ μή; εἰ μὲν δεόμενος, ἐνδεὴς ὤν· εἰ δὲ μή, οὔθ᾽ Υἱοῦ χρεία οὔτε γεννήσεως. τούτοιν, ὦ οὗτοι, ἐοίκατε ἕπεσθαι καὶ οὔτε ξυνορᾶτε οἷ πίπτοντες ξυνωθεῖτε τοὺς μὴ εἰδότας καὶ εὐπαρύφους ἐκ τῆς ἄγαν φιλοσοφίας, οὔτε ξυνίετε ᾗ βαράθρου χωροῦσιν οἱ τῆς φιλοσοφίας ὑμῶν καὶ θεολογίας δαήμονες.

Ξυνήκατε ὅσον Ἑλλήνων καὶ Εὐρωπαίων ἐστὶ τὸ διάφορον τῶν ἁγίων, περί τε θεολογίας καὶ τῆς ἄλλης φιλοσοφίας; οὐχ ὑπεκσταίητ᾽ ἂν τοῖς Ἑῴοις, τὸ κάλλος εὑροῦσι τῶν λόγων καὶ τὴν φιλοσοφίαν αὐτήν; τίς τῶν Εὐρωπαίων Σωκράτους, Τιμαίου καὶ Πυθαγόρου σοφώτερος; τίς Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους καὶ Ζήνωνος; τίς Ἡροδότῳ καὶ Θουκυδίδῃ καὶ Ξενοφῶντι τῶν Ἑσπερίων ἐφάμιλλος; τίς Ἀντιφῶντι καὶ Ὑπερείδῃ καὶ Δημοσθένει; τίς Ὀρφεῖ καὶ Ὁμήρῳ καὶ Στησιχόρῳ κατὰ τὴν ποίησιν; τίς Πλωτίνῳ καὶ Πρόκλῳ καὶ Πορφυρίῳ; τίς Ἀρείῳ καὶ Ὠρι|γένει καὶ Εὐσεβίῳ τοῖς τοῦ Χριστοῦ τὸν χιτῶνα διεσχικόσι; τίς Κυρίλλῳ καὶ Γρηγορίῳ καὶ Βασιλείῳ; τίς κατὰ τὴν πρώτην τέχνην ἴσος ἢ παραπλήσιος Ἡρωδιανῷ καὶ Ἀπολλωνίῳ καὶ Τρύφωνι; οἶμαι, ὅτι φαίητ᾽ ἂν Κικέρωνα τὸν σοφὸν καὶ ποιητὴν τὸν Βιργίλιον. εἰ δ᾽ ὁ λόγος φησὶ *πρὸς δύο οὐδ᾽ Ἡρακλῆς*, τίνε ἂν εἰήτην δύο πρὸς δισμυρίους; ἀλλ᾽ εἰσί, φασιν, ἡμῖν καὶ

πλείους τῶν δισμυρίων. ξύμφημι καὶ αὐτὸς καὶ οὕτως ἐξεδεχόμην ἀποκριθῆναι μοι. πλὴν οὐ ξυνοίδατε ἑαυτοῖς ὡς Ἀθῆναι μόναι τῶν ἐν Ἑλλάδι πλείους ἂν ἐμαιώσαντο φιλοσόφους ἢ ἦσαν καὶ ἐγένοντο ἐν πάσῃ Ἰταλίᾳ; νῦν ἡμεῖς ἐσμὲν τὰ λείψανα τῶν Ἑλλήνων, ὁμολογῶ, καὶ ὑμεῖς ξυνομολογεῖτε οὐκ ἄκοντες, Ἰταλοὶ δὲ τὰ νῦν τὰ πρῶτα τῶν Ἰταλῶν. πρῶτα δέ φημι λέγων καὶ λείψανα κατά γε τὸ τέλος ἢ τὴν μέσην καὶ τὴν ἀρχὴν ἢ τὸ δοῦλον καὶ τὸ ἐλεύθερον. καὶ οὕτως δὲ ἐχόντων ἡμῶν ἔξεστιν ἰδεῖν καὶ νῦν καὶ πρότερον πάντῃ τῆς Ἰταλίας Ἕλληνας τὰ Ῥωμαίων τοὺς Ἑσπερίους διδάσκοντας, Ἑσπέριον δὲ οὐδένα οὐδεὶς οὐδεπώποτε οὔτ᾽ εἶδεν οὔτ᾽ ἤκουσεν ἐν Ἑλλάδι τὸν Ἕλληνα λόγον διδάξαντα. οὐδὲ γὰρ οὐδὲ πλέον εἰ καὶ δυνηθεῖεν ἂν καὶ βουληθεῖεν διδάξειαν, | τοῦ ἡγεμόνος τῶν Οὔννων πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα καταδαρδάψαντος καὶ νῦν ἐπιχειροῦντος ἤδη καὶ τῇ Εὐρώπῃ, ὃν Θεὸς ἐξολέσειεν, ὁ δυνηθῆναι τοσοῦτον ἀφεὶς καὶ κορεσθῆναι ἐς τόδε τῶν αἱμάτων ἡμῶν.

Ἀλλὰ παῦσον νῦν αὐτόν, Χριστὲ βασιλεῦ, στῆσον αὐτοῦ τὴν ὁρμήν, ἀποστόμωσον τούτου καὶ δόρυ καὶ μάχαιραν. κάμφθητι, σπλαγχνίσθητι, διαλλάγηθι, ἔπιδε πρὸς ἡμᾶς, τὴν ἀπολλυμένην πάλιν δραχμήν. ἀνακάλεσον τὸ διεσπαρμένον γένος ἡμῶν, τὸ πεπατημένον καὶ ταπεινόν, δὸς τοῖς θεράπουσί σου τοῖς Ἑσπερίοις ὁμόνοιαν, ἰσχύν, βουλήν, προθυμίαν καὶ ἔλεον. ἔξελε ἀφ᾽ ἡμῶν τὸν πικρὸν δήμιον καὶ πολέμιον, δὸς ὁμονοῆσαι πᾶσι τοῖς ἐπωνύμοις σου, εἰ καὶ μὴ πρότερον, δι᾽ ἃ οἶδας, ἀλλὰ νῦν γοῦν διὰ τὸ τοὺς Οὔννους ἀνυποστόλως ἀσχημονεῖν καὶ καταπατεῖν σου τὰ ἅγια, ὑβρίζοντας ἐς τὴν ἀμώμητον πίστιν καὶ τὴν ἐκκλησίαν αὐτήν, ἣν ὑπέσχου μηδὲ πύλας Ἅιδου καταγωνίσασθαι. σοὶ βούλημα, ὅταν βούλῃ, σοὶ δύναμις, ὅτε ἄξιον, σοὶ τιμή, σοὶ δόξα, σοὶ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας.

13-14 τοὺς λόγους–αὐτῶν cf. Michael Apostoles epistula 100, 8 (p. 120 Stefec) 111, 7-8 (p. 127-128 Stefec) 125, 90–91 (p. 138 Stefec) **17** εὖ–λόγων cf. e. g. Michael Apostoles epistula 68, 9 (p. 92 Stefec) atque 71, 9 (p. 95 Stefec) **24-31** Basilius De Christi generatione (*PG* 31, 1457, 31-43) **32-36** Gregorius Nazianzenus or. 29, 8 (p. 192, 14-19 Gallay – Jourjon) **37-43** Gregorius Nazianzenus or. 31, 8 (p. 290, 16–23 Gallay – Jourjon) **48-49** Catonis Disticha 2, 2 (p. 51 Papathomopulos) **66-69** Ἀριστοτέλης–ἐφεξῆς cf. Aristoteles Physica 209a, 20-22 **69** Πλάτων cf. Plato Timaeus 28a-29b **76-78** Ἄρειος–ποιητόν cf. e. g. Gregorius Nyssenus Contra Arium et Sabellium (p. 71, 3-5 Mueller) **86-87** ποιητής–ἀοράτων cf. Credo (e. g. *ACO* I 1 7, 97, 16-23 Schwartz) **92** μὴ ποιηθέντα–γεννηθέντα cf. Credo (e. g. *ACO* I 1, 1, 14, 6 Schwartz) **96-97** ποιητήν–ὁμόφροσιν cf. e. g. Athanasius Adversus Arianos 2, 21, 1 (p. 197, 5-7 Metzler – Savvidis) **107-110** Ἰωάννης–ἐνσημαινόμενος cf. Ioannes Damascenus Expositio fidei 8 (t. II. p. 23, 123-23, 132 Kotter) **120-121** δῆλα–τυφλῷ cf. Plato Res publica 465d **125-126** σιωπῇ τιμάσθω cf. l. 25 atque 33 **144-145** τῆς ὕλης–ἔξωθεν Aristoteles Metaphysica 1034b 12-13 **154** τέτα Hesychius τ 571 (t. 4 p. 32 Hansen – Cunningham) **159-165** Ἀρείῳ–γεννήσεως locum non inueni **177-178** τοῦ Χριστοῦ–διεσχικόσι cf. Io. 19.23-24 **181** proverbium cf. Zenobius 5, 49 (*CPG* I 140, 16-141, 3) atque Michael

Apostolius Violarium 13, 29 (*CPG* II 581, 2-9) **200** ἀπολλυμένην … δραχμήν cf. Lc. 15, 8-9 **201-202** διεσπαρμένον–ταπεινόν cf. Michael Apostolius Prosphonema ad imperatorem Fridericum 158-159 (p. 382 STEFEC) **207-208** ἐκκλησίαν–καταγωνίσασθαι Mt. 16, 18

B (= *Bodleianus Barocci* 76, ff. 63r-68r)

49 ἔσο B **87** εἴτουν B **112** πορρότερον B **120** ψυλήν B **125** ὑπὸ κάτω B **126** ἐνκεκαλύφθω B **175** ὑπερίδῃ B **179** ἡροδιανῷ B **181** βιργίλλιον B **182** δυσμυρίους B **183** δυσμυρίων B

3. Μιχαήλου Ἀποστόλη τοῦ Βυζαντίου Λόγος πρὸς τοὺς διϊσχυρισαμένους τῶν Ἀνατολικῶν εἶναι τοὺς Ἑσπερίους κρείττους τὰ ἐς πᾶσαν φιλοσοφίαν καὶ δῆθεν κάλλιστα εἰπόντας περὶ τοῦ τρόπου τῆς πρώτης γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως. (Fassung B).

Ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διϊσχυρίσω τὴν ἑορτὴν τῶν Θεοφανίων τοὺς Εὐρωπαίους τῶν ἐξ Ἀσίας ἀνέκαθέν τε καὶ ὡς ἡμᾶς σοφωτέρους ὑπάρχειν τὰ ἐς πᾶσαν φιλοσοφίαν καὶ δῆθεν περί τε τοῦ τρόπου τῆς πρώτης γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ περί τε τοῦ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως, ἐκείνων ἄμεινον πολὺ ἀποφηναμένους καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν περὶ πάντων τῶν ἐς πᾶσαν τὴν ἔνδον φιλοσοφίαν καὶ θύραθεν. ἐγὼ δ᾽ ἀκριβῶς καὶ μάλα εἰδὼς μηδένα θεολόγον τῶν ἐξ ἀνίσχοντος τοῦ ἡλίου μηδέν τι τοιοῦτον ἐς τόδε τολμήσαντα φάναι, μηδὲ γ᾽ ἐκείνων αὐτῶν τῶν ἔκθεσμα πλεῖστα διεληλυθότων καὶ ἄθεα κατὰ τοῦ διῳκηκότος ἐνθέως ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ἀπόρρητον ἐκείνην καὶ ἀναγκαίαν οἰκονομίαν, ᾤμην σε δήπου κομψεύεσθαι, νὴ τοὺς λόγους τοὺς ἱεροὺς καὶ τοὺς ἱδρῶτας αὐτῶν καὶ τοὺς στεφάνους ἔτι τοὺς ἐξ αὐτῶν. ἐπεὶ δὲ κατ᾽ ἐκείνην τὴν ἡμέραν αὐτήν, μετά γε αὐτίκα τὸ βουλυτόν, ἀπῄειμέν που καὶ τὸ σῶμα ψυχαγωγῆσαι τοῖς πόνοις κεκακωμένον τοῦ τε γράφειν τοῦ τε διδάσκειν καί τινος ἀνδρὸς ἀκηκόαμεν εὖ τε λόγων ἔχοντος καὶ συνέσεως καὶ διὰ ταῦτα γε μᾶλλον οὐδ᾽ οἵου τε ψεύδεσθαι καὶ τὸν νῦν ἐπ᾽ ἐκκλησίας φαμένου διδάσκοντα ταὐτά σοι κείνοις παρεγγυώμενον, ἐθαύμασα σοῦ τε καὶ Σκότου καὶ τουτουΐ. τοῦ Σκότου δ᾽ ἴσως γε οὐκ ἀξίως, ὑφ᾽ ὑμῶν τυχὸν συκοφαντουμένου. τοιαῦτα γὰρ ἐκεῖνον παρεγγυᾶσθαι, οἷά περ αὐτὼ αὐτῷ περιάπτετον οὐκ ἄν ποθ᾽ οὕτως ἁπλῶς ἡγησάμην, ἄνδρα περίτιμον καὶ σοφόν, | σφῶν δὲ καὶ λίαν οὐκ ἀπεικότως, ἐναντία λεγόντοιν τρισὶν ἀνδράσιν ἁγίοις καὶ φιλοσόφοις. παρίημι τοὺς ἄλλους τό γε νῦν ἔχον, τουτωνὶ καὶ μόνων ἡμῖν ἀρκούντων ἐς τὴν ὑπόθεσιν. τίσι δὴ τούτοις; Ἰωάννῃ τῷ πάνυ καὶ χρυσορρήμονι, Γρηγορίῳ τῷ ὑψηγόρῳ καὶ Βασιλείῳ τῷ

θεοφάντορι. τῷ μὲν ἐν τῷ λόγῳ οὑτωσί πως εἰλικρινῶς καὶ πεφεισμένως εἰπόντι τῷ ἐς τὰ ἅγια Θεοφάνια:

«Ὁ γεννηθεὶς ἀπορρήτως δι᾽ ἑαυτὸν ἐκ παρθένου ἀφράστως τίκτεται δι᾽ ἐμέ· ἀλλὰ τότε μὲν ἐγεννήθη κατὰ φύσιν ἐκ τοῦ Πατρός, σήμερον δὲ ἐγεννήθη ὡς αὐτὸς οἶδε μόνος ἐκ τῆς παρθένου, ὡς ἡ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐπίσταται χάρις. καὶ ἡ ἄνω αὐτοῦ γέννησις ἀψευδής. ἀληθῶς Θεὸς ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθη, ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς ἐκ τῆς παρθένου ἐτέχθη. ἄνω μόνος ἐκ μόνου μονογενὴς καὶ κάτω μόνος ἐκ μόνης παρθένου μονογενὴς ὁ αὐτός. ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τῆς ἄνω γεννήσεως ἀσεβές ἐστι νοῆσαι μητέρα, οὕτω βλάσφημόν ἐστιν ὑπολαβεῖν καὶ ἐπὶ τῆς κάτω γεννήσεως πατέρα. ὁ Πατὴρ ἀρρεύστως ἐγέννησεν, ἡ παρθένος ἀφθάρτως ἔτεκεν. οὔτε γὰρ ὁ Θεὸς ῥεῦσιν ὑπέμεινε γεννήσας – θεοπρεπῶς γὰρ ἐγέννησεν – οὔτε ἡ παρθένος φθορὰν ὑπέμεινε τεκοῦσα· πνευματικῶς γὰρ ἔτεκεν. ὅθεν οὐδὲ ἡ ἄνω αὐτοῦ γέννησις εἰς ἐξήγησιν ἕλκεται, οὔτε ἡ ἐν ὑστέροις καιροῖς πρόοδος πολυπραγμονίας ἐν πάθει γέγονεν. ὅτι γὰρ ἔτεκεν ἡ παρθένος οἶδα, καὶ ὅτι ἐγέννησεν ὁ Θεὸς ἀχρόνως πιστεύω. τὸν δὲ τρόπον τῆς γεννήσεως σιωπῇ τιμᾶν μεμάθηκα καὶ οὐ διὰ λόγων πολυπραγμονεῖν παρέλαβον. ἐπὶ γὰρ Θεοῦ οὐ δεῖ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων προσέχειν, ἀλλὰ τῇ δυνάμει τοῦ ἐνεργοῦντος πιστεύειν. φύσεως γάρ ἐστι πόρος, ὅταν γυνὴ ἀρρενικοῖς ὁμιλήσασα θεσμοῖς τέκῃ. ὅταν δὲ παρθένος ἀπειρογάμως τεκοῦσα πάλιν παρθένος φανείη, ὑπὲρ φύσιν τὰ πράγματα. τὸ | οὖν κατὰ φύσιν ζητείσθω, τὸ δὲ ὑπὲρ φύσιν σιγῇ τιμάσθω – οὐχ ὡς φευκτά, ἀλλ᾽ ὡς ἀπόρρητα καὶ σιωπῇ τιμᾶσθαι ἄξια».

τῷ δὲ ἐν τῷ περὶ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως λόγῳ ταὐτά γε κείνῳ φαμένῳ, κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα: «*Χριστοῦ γέννησις ἡ μὲν οἰκεία καὶ πρώτη καὶ ἰδία αὐτοῦ τῆς θεότητος σιωπῇ τιμάσθω. μᾶλλον δὲ ταῖς ἐννοίαις ἡμῶν μὴ ζητεῖν ἐκεῖνα μηδὲ πολυπραγμονεῖν ἐπιτάξωμεν. ὅπου γὰρ οὐ χρόνος, οὐκ αἰὼν ἐμεσίτευσεν, οὐ τρόπος ἐπινενόηται, οὐ θεατὴς παρῆν, οὐχ ὁ διηγούμενός ἐστι, πῶς φαντασθῇ ὁ νοῦς, πῶς δὲ ὑπηρετήσει τῇ διανοίᾳ ἡ γλῶσσα; ἀλλὰ Πατὴρ ἦν καὶ Υἱὸς ἐγεννήθη. μὴ εἴπῃς πότε, ἀλλὰ παράδραμε τὸ ἐρώτημα. μὴ ἐπιζητήσῃς πῶς. ἀδύνατος γὰρ ἡ ἀπόκρισις. τὸ μὲν γὰρ πότε χρονικόν, τὸ δὲ πῶς ὄλισθον ἐμποιεῖ πρὸς τοὺς σωματικοὺς τῆς γεννήσεως τρόπους*».

τῷ δὲ ἐν τῷ περὶ Υἱοῦ πρώτῳ λόγῳ ἐκεινωσί γε δὴ θεολογικώτατα λέγοντι: «*Θεοῦ γέννησις σιωπῇ τιμάσθω. μέγα σοι τὸ μαθεῖν, ὅτι γεγέννηται. τὸ δὲ πῶς οὐδὲ ἀγγέλλοις ἐννοεῖν, μὴ ὅτι γε σοὶ νοεῖν συγχωρήσομεν. βούλει παραστήσω τὸ πῶς; ὡς οἶδεν ὁ γεννήσας Πατὴρ καὶ ὁ γεννηθεὶς Υἱός. τὸ δὲ ὑπὲρ ταῦτα νέφει κρύπτεται, τὴν σὴν διαφεῦγον ἀμβλυωπίαν*».

Καὶ αὖ δὴ πάλιν αὐτῷ γε τούτῳ τῷ θειοτάτῳ ἀνδρὶ ἐν τῷ περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος λόγῳ: «*Εἰπὲ σὺ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρὸς κἀγὼ τὴν*

γέννησιν τοῦ Υἱοῦ φυσιολογήσω καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος καὶ παραπληκτίσωμεν ἄμφω εἰς Θεοῦ μυστήρια παρακύπτοντες. καὶ ταῦτα τίνες; οἱ μηδὲ τὰ ἐν ποσὶν εἰδέναι δυνάμενοι μηδὲ ψάμμον θαλασσῶν καὶ σταγόνας ὑετοῦ καὶ ἡμέρας αἰῶνος ἐξαριθμεῖσθαι, μὴ ὅτι γε Θεοῦ βάθεσιν ἐμβατεύειν καὶ λόγον ὑπέχειν τῆς οὕτως ἀρρήτου καὶ ὑπὲρ λόγον φύσεως». |

Ἀκούετον τῶν ἁγίων καὶ φιλοσόφων πατέρων, τί φασι περὶ τοῦ τρόπου τῆς τε πρώτης τῆς τε δευτέρας γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ; ἀκούετον καὶ πῶς τιμῶσι τοὺς ἐπιζητοῦντας καὶ ἐξετάζοντας τῶν μυστηρίων αὐτοῦ τοὺς τρόπους καὶ ἀποδείξεις; οὐ ξυνίετον τῆς θείας καὶ ἀκηράτου φύσεως τὸ ἀνεμβάτευτον καὶ ἀπρόσιτον; οὐκ ἀθρεῖτον, ἧ τόλμης ἐληλύθατον περὶ τοῦ ἀκαταλήπτου λέγοντε, ἅπερ ἐκεῖνος οὐκ ἀπεκάλυψεν; οὐδὲ τῇ γνώμῃ γοῦν τοῦ Κάτωνος πείθεσθον τοῦ σοφοῦ τε καὶ Εὐρωπαίου, ἐκείνῃ γε παραινοῦντος τοῖς Ἑσπερίοις ὑμῖν; *Λεῖπε Θεοῦ μυστήρια καὶ πόλον ὅστις ἐρευνᾶν· θνητὸς ἐὼν γὰρ καὶ περὶ θνητῶν ἔσσο μεριμνῶν*. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν ἱκανὰ εἶναι δοκεῖ πρὸς ἔλεγχον καὶ ἀπόδειξιν τοῦ μὴ τολμᾶν τοὺς ἀνοήτους ἐπιχειρεῖν τοῖς ἀνεφίκτοις καὶ ὑπὲρ δύναμιν, μὴ ὅτι γε τῶν δὲ ἡμῶν τῶν ἐπιχθονίων καὶ χαμερπῶν· *ὀλίγος* γὰρ *νόος μερόπεσσι καὶ ἀλκὴ* κατ᾽ Ὀππιανόν – καὶ ἔτι καθ᾽ Ὅμηρον· *ποῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, οἷον ἐπ᾽ ἦμαρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπουρανίων νόων τε καὶ δυνάμεων.

Ἐπεὶ δ᾽ ἐχρησάσθην καί τισι λόγοις, οὐκ ἀποδεικτικοῖς οὐδὲ τούτοις – πῶς γὰρ ἂν ἀποδειχθείη ἀποδείξει τὸ ἀναπόδεικτον – ἀλλ᾽ ἐκ τῶν σφετέρων ἐγκάτων καὶ χολάδων λογομαχοῦντε, μᾶλλον δ᾽ ἐς ἀλλόκοτα δόγματα τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἀθέμιτα ἀποκλίνοντε, τίνε γε ὄντε τίνων πέρι, καὶ πρὸς τάδε ἀπαντητέον, μετρίοις οὖσι τὰ ἐς λόγους τε καὶ σοφίαν καὶ μὴ παρ᾽ ὃ δεῖ ὑψηλοφρονοῦσιν, ὡς οἱ πολλοί. εἰρήκει ὁ διδάσκων, ὡς ἀκήκοα τοῦ πορθμέως, τρισὶν αἰτίοις δείκνυσθαι λέγων τὸν τρόπον τῆς πρώτης γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ. τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἀπερίσκεπτον ἢ κακῶς περιεσκεμμένον. ὁ γάρ τοι Ἀριστοτέλης φησὶν ἐν τοῖς Φυσικοῖς ἅπαν γεννητὸν τέσσαρσιν αἰτίοις γίνεσθαι πεφυκέναι. ποιητικῷ αἰτίῳ | πρώτως, εἰδικῷ ἑπομένως, ὑλικῷ ἀκολούθως, τελικῷ ἐφεξῆς. ὁ δὲ σοφώτατος Πλάτων καὶ παραδειγματικῷ καὶ ὀργανικῷ, εἴτ᾽ αὐτὸς τοῦτο πρῶτος εὑρὼν εἴτε καὶ ἄλλῳ πρώτῳ ἐξευρημένῳ χρησάμενος. εἰ τοίνυν κατὰ τὸν τρόπον τῶν γεννητῶν καὶ τὴν τοῦ Υἱοῦ γέννησιν οἴεται εἶναι, τί οὐχὶ χρῆται πᾶσι γε τοῖς αἰτίοις κἀπὶ τῇ τούτου γεννήσει; εἰ δ᾽ ἄλλος μὲν ὁ τρόπος τῶν γεννητῶν καὶ πολλὰ τὰ αἴτια, ἄλλος δ᾽ ὁ τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ ἄρρητός τε καὶ ἀναπόδεικτος ὡς εἰκὸς καὶ τὸ αἴτιον ἕν, τί τὰ μὲν τῶν αἰτίων παρῆκε, τοῖς δὲ κατεχρήσατο; ἢ γὰρ ἂν πᾶσιν ἢ οὐδέσιν ἐχρῆν. κεῖνος δ᾽ ἐχρήσατο τούτοις καὶ οὑτωσίν, οἷς Ἄρειός

τε χρησαμένω καὶ Ὠριγένης τὸν Υἱὸν ἀπεφηνάσθην καὶ μάλα κακῶς ποίημα καὶ κτίσμα καὶ ποιητόν. δέον τἆλλα παρέντα μόνων ἀντέχεσθαι τῶν εἰρημένων τοῖς θεολόγοις καὶ μὴ ἐς κόρακας καὶ βάραθρον ἑαυτὸν ἀπώσαντα κατακρημνισθῆναι τῇ σφετέρᾳ τῶν λόγων κακοτεχνίᾳ θαρρήσαντα. τίνα δὲ ἦν καὶ ὅπως εἶχεν αὐτῷ τὰ τῆς σοφῆς ἀποδείξεως, ἔνθεν ἐρῶν ἔρχομαι ἀκριβέστατα, ὡς ἤκουσα τοῦ εἰπόντος μοι. ἔφη μοι τὸν γενναῖον ἐκεῖνον χρησάμενον τρισὶν αἰτίοις εἰπεῖν τὸν τρόπον ἀποφήνασθαι βουληθῆναι τῆς πρώτης γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ. ποιητικῷ αἰτίῳ πρῶτον, τῷ Πατρὶ δηλαδή· δεύτερον ὑλικῷ, τουτέστι τῷ νῷ· οὐκ οἶδα ποίῳ γε νῷ ἢ τῷ τοῦ παντός γε καὶ ἐγκοσμίῳ ἢ τῷ ὑπερκοσμίῳ καὶ μεθεκτῷ ἢ ὃν ἀμέθεκτον νοῦν οἱ θεολόγοι φασί – τῶν δ᾽ Ἀριστοτέλους νῶν, τριῶν ὄντων γε καὶ αὐτῶν, τοῦ τε τοῦ παντός, τοῦ τε δυνάμει καὶ τοῦ τε θύραθεν, οὐκ ἐν τοιοῖσδε νῦν γε χρεία ἡμῖν – καὶ τὸ τρίτον τῷ εἰδικῷ, τῷ λόγῳ δηλονότι, ὡς ἔφησε, τοῦ γεννήτορος. ὅτι δ᾽ ἕπεται δῆθεν ἄτοπον οἷον καὶ ὅσον, δῆλον ἂν γένοιτ᾽ ἐκεῖθεν. ὁ τῶν φώτων πατὴρ καὶ πάντων ὡντινωνοῦν τῶν ἐσαεὶ κινουμένων κηδεμὼν καὶ παραγωγὸς | ποιητὴς μὲν λέγεται εἶναι καὶ ποιητικὸν αἴτιον τῶν ἐν χρόνῳ πάντων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν, τοῦ δέ γε Υἱοῦ ἢ τοῦ Πνεύματος οὔτε ποιητὴς οὔτ᾽ αὖ ποιητικὸν αἴτιον οὔτε λέγεται οὔτ᾽ ἐστίν. ἦ γὰρ ἀνατραπείη ἂν τὸ ἀναγκαιότατον δόγμα τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ κάλλιστον, ὑπὲρ οὗ πολλὰ μογήσασα καὶ καμοῦσα ἀπεώσαντο μὲν τοὺς τἀναντία σφίσιν εἰπόντας, ξυνεστήσαντο δὲ αὐτὸ καὶ μάλα πᾶσιν ἑκασταχῇ διετράνωσαν, θείᾳ τὲ δυνάμει καὶ σοφίᾳ τῇ ἑαυτῶν περιτετειχισμένῃ ταῖς ἀρεταῖς, ὧν ἄνευ οὐδ᾽ ἂν τετυχήκεσαν, ὧν τυχεῖν ἠξιώθησαν. ποῖον δή γε τοῦτο φημί; τὸ μὴ ποιηθέντα λέγον τὸν Υἱόν, ἀλλὰ γεννηθέντα, οὐ δι᾽ ἄλλό τι τοῦτο φαμένων τῶν θείων ἐκείνων καὶ γενναιοτάτων ἀνδρῶν, ἢ διὰ τὸ μὴ νομισθῆναι τὸν Υἱὸν κτίσμα καὶ ὑπὸ χρόνον τοῖς τὸν νοῦν ὑπόνομον ἔχουσι, τοῦθ᾽ ὅπερ ὑπενόμουν καὶ ὑπεσκάλευον ὅ τ᾽ Ἄρειος καὶ Νεστόριος καὶ οἱ σὺν ἅμα τοῖνδε αὐτοῖν, οἷς τὸ σκαλεύειν καὶ ὑπονομεῖν ὑπὲρ δύναμιν, ἐς τῶν σφετέρων σκαμμάτων τοὺς βοθύνους πεσεῖν ἐγενέσθην αἰτίω. ὅστις οὖν ἄρα μὴ συνᾴδει τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ ποιητήν τε εἶναι φησὶ καὶ ποιητικὸν αἴτιον τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα, ξένα μὲν ἰύζει τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ τοῖς ἁγίοις, ξυνῳδὰ δὲ φθέγγεται τῷ Ἀρείῳ καὶ τοῖς ξυσσίτοις αὐτῷ καὶ ὁμόφροσιν. ἔτι ἅπαν ποιητικὸν διαφέρει τοῦ ποιητοῦ τιμῇ, τάξει, φύσει καὶ χρόνῳ. ὁ δὲ Πατὴρ ποιητικὸν αἴτιον κατά γε σφὼ τοῦ Υἱοῦ διαφέρων ἄρ᾽ ἐστὶ τοῦ Υἱοῦ τοῖσδε πᾶσι. τοῦτο δ᾽ ὅσην ἔχει κάκην τε καὶ ἀσέβειαν, οἱ τῶν πατέρων ὅροι ξυμμαρτυροῦσι μοι. ἀλλ᾽ ὅτι μὲν ἄτοπόν τε καὶ ἀγενές, ἵνα μὴ λέγων τἀληθὲς εἴποιμ᾽ ἂν ἔτι καὶ ἀσεβές, τοιούτοις αἰτίοις καὶ τοιοῖσδε ῥήμασι χρῆσθαι περὶ τῆς πρώτης γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ δῆλα

τὲ ἐγένετο τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς ἐμοῖς λογυδρίοις, εἴ τῳ τοι μήτ᾽ ἄχθος μήτε φθόνος εἰπεῖν. τὸ μέντοι γεννήτορα εἶναι καὶ αἴτιον τοῦ Υἱοῦ τὸν | Πατέρα τοῦ γεννητοῦ, θεμιτῶς τε ἡμῖν ἐλήφθη καὶ οὐκ ἀθεεὶ τοῖς πατράσιν ἀπεκαλύφθη θεοειδέσι τὲ γενομένοις καὶ τέως οἷον θεοῖς.

Περὶ μὲν δὴ τοῦ τὸν Πατέρα δεῖν εἶναι ποιητικὸν αἴτιον τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ ἢ μὴ οὐκ εἶναι γε δεῖν, ἐς τοσόνδε καὶ οὐ περαίτερον. περὶ δὲ τοῦ εἶναι λέγειν τὸν νοῦν τῆς αὐτῆς ταύτης γεννήσεως ὑλικὸν αἴτιον τοῦ Υἱοῦ, σκεπτέον ὡδί. τῶν νῶν τριῶν ὄντων κατὰ τὴν κοινὴν δόξαν τῶν θεολόγων, τοῦ τε ἀμεθέκτου καὶ μὴ νοοῦντος τὰ μετ᾽ αὐτόν, ὅν γε νοῦν ἅμα καλοῦσιν ἐκεῖνοι καὶ νοητόν, τοῦ τε μεθεκτοῦ καὶ ὑπερκοσμίου, ὃς ἑαυτόν τε ἅμα νοεῖ καὶ τὸν πρὸ αὐτοῦ, καὶ τρίτου τοῦ ἐγκοσμίου, οὗ πρώτως μετέχει καὶ ἡ ψυχή, τίς τούτων ὑλικὸν αἴτιον ἂν ληφθείη ἐπὶ τῆς πρώτης γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ; εἰ μὲν ὁ πρῶτος καὶ ἀμέθεκτος νοῦς, ὃν ἡμεῖς Θεὸν καὶ δημιουργὸν καὶ Πατέρα φαμέν, ἔσται ὁ αὐτὸς κατ᾽ ἀμφότερον αἴτιος, κατά τε το ποιητικόν φημι καὶ τὸ ὑλικόν. τοῦτο δ᾽ ὅτι ἀξύμβλητον καὶ μὴ δυνάμενον ὑποστῆναι οὐχ ὅτι ἐν νοητοῖς, ἀλλ᾽ ἤδη κἂν αἰσθητοῖς, εἰ μή γ᾽ ἐν τούτων πᾶσιν, ἀλλ᾽ ἐν τοῖς πλείοσι, καὶ τῷ τυφλῷ, φασι, δῆλα, μᾶλλον δὲ τοῖς σοφοῖς καὶ οὐ κατὰ σφὼ ἀνοήτοις. εἰ δ᾽ ὁ μεθεκτός τε καὶ ὑπερκόσμιος, πῶς ἂν ὕστερόν τι καὶ καθ᾽ ἡμᾶς χρονικὸν γένοιτ᾽ ἂν αἴτιον προτέρού τινος καὶ ἀχρόνου; καὶ ταῦτα γε ὑλικόν, νοῦς ὄν, καὶ μετακληθὲν ὑπὸ σφῶν τῷ μὴ καθήκοντι ῥήματι, ὑλικὸν αὐτὸ αἴτιον εἰπόντοιν καὶ ὕλην, τῆς ὕλης οὔσης χεῖρον τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο μετούσιον ῥηθείσης τοῖς φιλοσόφοις, ὡς ὑπὸ κάτω γε οὔσης τοῦ ὄντος καὶ παντὸς ὄντος οὑτινοσοῦν τῶν ἐν κόσμῳ. ἐατέον τὸν τρίτον γε καὶ ἐγκόσμιον· ὅπου γὰρ τὼ πρώτω καὶ τιμιωτάτω οὐκ ἐγχωρεῖτον, πολλῷ γε μᾶλλον ὁ τελευταῖος καὶ τρίτος. πόθεν ὑμῖν ἐπῆλθε τοιαῦτα καινορραφεῖν καὶ διεντερεύεσθαι, ἃ μὴ ὅτι γε Σκότον οἶμαι τὸν σοφὸν ἐννοῆσαι | συκοφαντούμενον ὑφ᾽ ὑμῶν, ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ὁντινοῦν Ἑλλήνων ἢ Ῥωμαίων ἢ βαρβάρων οὐχ ὅτι σοφόν, ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ἀμαθῆ. καὶ μὴν τὸ ὑλικὸν αἴτιον περί τε τὰ φυσικὰ καὶ τὴν φύσιν τῶν γεννητῶν, ἡ δὲ τοῦ Υἱοῦ γέννησις ὑπὲρ ταῦτα. περιττὸν ἄρα φυσικοῖς αἰτίοις κεχρῆσθαι ἐν τῇ ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν ἐπιστήμην καὶ πάντα λόγον γεννήσει. ἔτι οὐδὲ μία ἐπιστήμη περὶ τῶν οἰκείων ἀρχῶν οὐδέν τι ἔχει ἀμφίλογον διὰ τὸ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς θέσεις ἀναμφιλέκτους δεῖν εἶναι κἀντεῦθεν ἀναποδείκτους. εἰ γὰρ λόγους ἐζήτουν τῶν θέσεων, ἀνῃροῦντο ἂν αἱ θέσεις καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ ἦν ἂν ἀρχὴν ἀρχῆς καὶ θέσιν θέσεως ὑφιστάνειν ἄλλην ἐπ᾽ ἄλλῃ καὶ ἐφ᾽ ἑτέρᾳ ἑτέραν καὶ τοῦτο ἐπ᾽ ἄπειρον. ὁ δ᾽ ἐπ᾽ ἄπειρον προϊὼν οὐκ ἂν εἶχεν οὕτως εὑρεῖν τοῦ ζητουμένου τὸ πέρας καὶ τούτῳ γε δὴ τῷ

τρόπῳ συνεζήκει τῇ ἀπειρίᾳ. ὑμεῖς δὲ τολμῶντες ἐπιχειρεῖν ἐπιδεῖξαι τῇ ἑαυτῶν ἐπιστήμῃ τὴν ἀρχὴν τῶν ἀρχῶν καὶ τὴν αἰτίαν τῶν αἰτιῶν τῷ τρόπῳ ἐγένετο, οἷοι τέ ἐστε πάντες ἴσμεν, ὅτι γ᾽ ἀνθρώπια κακοδαίμονα, δοξαρίοις τισὶ θερμαινόμενα καὶ λυόμενα, μᾶλλον δ᾽, ἵν᾽ εἴποιμι κατὰ Τίμωνα τὸν Φλιάσιον, τὸν ἑταῖρον τοῦ Πύρρωνος, ὃς ἐτραγῴδησεν ἐν τοῖς Σίλλοις, *σχέτλιοι ἄνθρωποι κάκ᾽ ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον. τοίων ἔκ τ᾽ ἐρίδων ἔκ τε στοχασμῶν πέπλησθε ἄνθρωποι κενεῆς οἰήσιος, ἔμπλειοι ἀσκοί*. τί δὴ βούλεται ὑμῖν, ὦ οὗτοι, τὸ τρίτον καὶ εἰδικόν, παρεῖσι τὸ τελικόν; ἆρ᾽ ἦν ὅτ᾽ οὐκ ἦν εἰδοπεποιημένος ὁ λόγος καὶ εἵνεκα τοῦδε τῷ χρόνῳ εἰδοποιήθη, ἢ ἀεὶ καὶ ἀϊδίως εἰδοπεποίητο; ἕλεσθον δυοῖν θάτερον. εἰ μὲν οὖν ἦν ὅτ᾽ οὐκ ἦν καὶ ὕστερον εἰδοποιήθη γενόμενος, κτίσμα περιφανῶς εἶναι τὸν ἄκτιστον λέγετον. εἰ δ᾽ ἀεὶ ἦν καὶ οὐκ ἦν ὅτ᾽ οὐκ ἦν, μάταιος ὑμῖν ὁ λόγος, ὁ μηδὲ λόγος γε ἴσως, ἀλλ᾽ ἀτεχνῶς γρυλισμός. τί παθόντες, ὦ οὗτοι, τὸν ὑπὲρ πᾶν εἶδος εἰδο|πεποιημένον εἰδοποιεῖτε; μᾶλλον δέ, ποῖον ἂν αὐτῷ εἶδος καὶ δοίητε, τῷ πάντα εἰδοποιήσαντι καὶ οὗ ἄνευ μηδὲν τῶν ἐν τοῖς οὖσιν εἶδος οὐ δυνατὸν ὑποστῆναι; αὐτὸς καὶ γάρ ἐστι τῶν ὄντων παραγωγός, μορφωτικός, κυβερνήτης καὶ προμηθεὺς οὐκ ἐξ ὕλης προϋπαρχούσης κατὰ τοὺς θύραθεν, ἵνα μή τι ἐκ τοῦ μηδαμῇ γένοιτο, ἀλλ᾽ ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν ἀφθονίᾳ καὶ ἀγαθότητι καὶ τῷ πρὸς ὃ καὶ οὗ ἕνεκα. οὗ δὲ εἵνεκα λέγω τὲ καὶ πρὸς ὃ τὴν ἄνω τοῦ κόσμου συμπλήρωσιν. πῶς δὲ καὶ ὅλως ὁ αὐτὸς γένοιτ᾽ ἂν εἶδος τῆς γεννήσεως τῆς αὑτοῦ, δέον ἄλλοθί πη τὸ εἶδος προϋφεστάναι καὶ ἔξωθεν; παντὸς γὰρ γεννητοῦ τὰ αἴτια θύραθέν τε καὶ προϋφέστηκε. πῶς οὖν τὸν τρόπον τῆς τοῦ Υἱοῦ πρώτης γεννήσεως ἐθέλοντες ἀποφῆναι νῦν μὲν τὸν Πατέρα φατὲ ποιητικὸν αἴτιόν τε καὶ ὑλικόν, νῦν δὲ τὸν Υἱὸν εἰδικὸν αἴτιον ἑαυτοῦ, κἂν εἰ μὴ βούλοισθε τελικόν, αὐτὰ αὑτῶν αἴτια λέγοντες ποιητικά τε καὶ εἰδικά, ὑλικά τε καὶ τελικά, αὐτοειδῆ τε ὄντα αὐτὰ καὶ αὐτοτελῆ καὶ πάσης ὕλης ἀμέθεκτα; ποῦ τίθεται ὑμῖν τὸ Πνεῦμα, ὦ φίλοι; τί τοῦτο καλεῖτε τῆς αὑτοῦ ἐκπορεύσεως, ἐπειδὴ καὶ ταύτης τὸν τρόπον ἐπίστασθε; εἶδος ἢ τέλος ἤ τι ἄλλο καὶ φαίητ᾽ ἄν. δέδοικα, ὦ ᾽γαθοί, μὴ τοῖν αἱρετιζόντοιν προσκέοισθε καὶ τοῖς τούτων ληρωδήμασι καὶ σοφίσμασι. τίνοιν δὴ τοῖνδε; Ἀρείῳ καὶ Ὠριγένει, ὧν ὁ μὲν ἔφη πρός τινα τῶν Χριστοῦ φίλων καὶ ἐλλογίμων ἐρόμενος· ὦ τᾶν, ὄντα τὸν Υἱὸν ἐγέννησεν ὁ Πατὴρ ἢ οὐκ ὄντα; εἰ μὲν οὐκ ὄντα, ἦν ὅτ᾽ οὐκ ἦν καὶ οὕτω κτίσμα καὶ ὑπὸ χρόνον. εἰ δ᾽ ὄντα, περιττὸν ἄρ᾽ ἡ γέννησις· ἀδύνατον γὰρ ὄντα τινὰ γεννηθῆναι καὶ ἔθ᾽ ὑποστῆναι προϋφιστάμενον. ὁ δ᾽ ἕτερος οὑτωσί· δεόμενός του ἐγέννησεν ἢ οὐχί; εἰ μὲν δεόμενος, ἐνδεὴς ὢν καὶ οὕτως οὐδὲ Θεός· εἰ δὲ μὴ δεόμενος, οὔθ᾽ Υἱοῦ χρεία οὔτε γεννήσεως καὶ ἅμα Θεὸς καὶ ἀπροσδεής. τούτοιν, ὦ οὗτοι, καὶ

σφὼ ἐοίκατον | ἔπεσθαι ἢ τούτοιν ἄλλοις παραπλησίοις. κἀντεῦθεν ἔχετον τὰς ἀρχὰς καὶ τῶν δογμάτων τὰς ὑποθέσεις καὶ οὔτε ξυνορᾶτον ἢ πίπτοντε ξυνωθεῖτον τοὺς εὐήθεις καὶ ἀπαιδεύτους, οὔτε ξυνίετον οἷ χωροῦσιν οἱ τῆς ὑμετέρας σοφίας ἀκροαταὶ καὶ δαήμονες. ἀλλ', ὦ καλὼ κἀγαθὼ καὶ περιττὼ τὴν σοφίαν, μὴ ζητεῖτον τὰ ὑπὲρ σφῶν μήδ' ἐρευνᾶτον τὰ ὑψηλότατα καὶ ὑπερφυέστατα. παύσασθον περιεργαζομένω τὴν ἀπερίεργον καὶ ἀπόρρητον γέννησιν τοῦ Υἱοῦ καὶ ταύτης μᾶλλον τὸν τρόπον. ὅτι μὲν γὰρ ἐγεννήθη, τοῦτο πιστεύομεν· τὸν δὲ τὸν τρόπον οὐκ ἐδιδάχθημεν, ὑμῖν ἂν φαῖεν Ἀσιανοί. τί κενεμβατεῖτε, τί τερατολογεῖτε, τί καινορραφεῖτε, τί πολυπραγμονεῖτε τὰ πίστει μόνῃ γινωσκόμενα καὶ τιμώμενα; *μέγα* ὑμῖν φασι *τὸ μαθεῖν ὅτι γεγέννηται. τὸ δὲ πῶς, οὐδὲ ἀγγέλοις ἐννοεῖν, μὴ ὅτι* ὑμῖν τοῖς *μηδὲ τὰ ἐν ποσὶν εἰδέναι δυναμένοις*, μᾶλλον δ' ἐν αὐτοῖς κατὰ Δημοσθένην ἔχουσι τὸν ἐγκέφαλον. καὶ ὅτι μὲν ἐγέννησεν ὁ Θεὸς ἀχρόνως πιστεύομεν, τὸν δὲ τρόπον τῆς γεννήσεως σιωπῇ τιμᾶν μεμαθήκαμεν. εἰ μὲν γὰρ πάντα ἐγίνωσκεν ἄνθρωπος καὶ μηδὲν αὐτὸν τῶν ὄντων ἐλάνθανε, συνεχώρησεν ἄν τις ὑμῖν ἴσως τὰ πάντα γινώσκειν καὶ οὕτω γε δὴ καὶ τὸν τρόπον μετὰ πάντων τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ. εἰ δὲ πολλὰ ἀγνοεῖτε, μᾶλλον δὲ μυριοπλάσιά ἐστι τῶν ἐγνωσμένων τὰ ἀγνοούμενα – τί οὐχὶ μετὰ πάντων καὶ περὶ τοῦ τρόπου τῆς πρώτης γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ τὴν ἀκίνδυνον ἄγνοιαν ἀνεπαισχύντως ὁμολογεῖτε; καὶ ἔτι γ' ἐπὶ τούτοις προσθεῖεν ἂν καὶ ταυτί, ὅτι γε περὶ τὸν πάντων βασιλέα τὰ πάντα ἐστὶ καὶ ἐκείνου γε ἕνεκα πάντα καὶ ἐκεῖνος γε αἴτιος πάντων καλῶν. μόνος δ' ὁ Υἱὸς ἐξ αὐτοῦ μόνου καὶ μόνον τὸ Πνεῦμα. ὁ μὲν ὡς λόγος γεννώμενος ἐκ τοῦ νοῦ, τὸ δὲ ὡς Πνεῦμα ἐκπορευόμενον ἐξ ἀμφοῖν. συμπρόεισι γὰρ | τῷ λόγῳ τὸ Πνεῦμα οὐ ξυγγεννώμενον, ἀλλ' ἐκπορευόμενον καὶ ξυνὸν καὶ παρομαρτοῦν. ἀλλ' οὔτε τὸ Πνεῦμα πνοήν τινα στόματος εἶναι φαμέν – ἀξύνθετον γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀσχημάτιστον – οὔτε τὸν λόγον τοῦτον εἰς ἀέρα χεόμενον, ἀλλ' ἐνούσιον λόγον καὶ ἐνυπόστατον Πνεῦμα καὶ ἐν τῷ Πατρὶ θεωρούμενα καὶ καθ' ἑαυτὰ πιστευόμενα, ξυνημμένα τὲ καὶ διῃρημένα τῷ μὲν ταὐτῷ τῆς φύσεως ἡνωμένα, τῇ δὲ τῶν ἰδιοτήτων διαφορᾷ καὶ καθ' ἑαυτὰ νοούμενα. εἰ δὲ τὸν τρόπον ζητεῖτον μαθεῖν τῆς ὑπάρξεως τοῖνδε, εἴπατον καὶ ἡμῖν σφὼ προτέρω τὸν τρόπον τῆς τοῦ ἀγεννήτου ὑπάρξεως, πῶς ἐστιν οὐκ ἔχων τὸν αἴτιον. τοῦτο γὰρ δὴ παντελῶς ἄπορον καὶ μόνῃ τῇ πίστει γε χωρητόν. τὸ μὲν γὰρ ἐξ αἰτίου γενέσθαι τι γεννητὸν ἢ κτιστὸν δέξαιτο ἂν ῥᾳδίως ὁ λογισμός, τὸ δὲ εἶναί τι ἄτερ αἰτίου οὐδεὶς προσίεται λογισμός, εἰ μὴ ἄρα φανείη τῆς πίστεως τὸ ἐχέγγυον. ταῦτα λέγοντες πειθέτωσαν ὑμᾶς τῶν θείων πατέρων καὶ φιλοσόφων οἱ λόγοι, μᾶλλον δ' οἱ νόμοι τὲ καὶ θεσμοί, ὀψὲ γοῦν ἀποθέσθαι τὸν φόρτον τῆς ὑπολήψεως, μολύβδου

τὲ καὶ μετάλλων ψηγμάτων πάντων περιβριθέστερον. γνῶτε ὅσον Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων τὸ μέσον τὰ ἐς πᾶσαν φιλοσοφίαν. ἐξέστητε τῆς ὑποθέσεως, ἐφ᾽ ἧς ὑμᾶς οἱ πατέρες κατέλιπον καὶ οἱ πρόγονοι. ὑπέκστητε πάλιν αὐτοῖς, τὸ κάλλος εὑροῦσι τῶν λόγων, τὰς ἐπιστήμας ἁπάσας, τὴν φιλοσοφίαν αὐτήν. τίς γὰρ δὴ πρὸς τῆς ἄλλης ἀρετῆς καὶ τῆς τῶν λόγων αὐτῶν τῶν πάλαι καὶ πρόπαλαι Ῥωμαίων καὶ ἐς ἡμᾶς Φερεκύδου γε τοῦ Τυρίου, Πυθαγόρου τε τοῦ Μνησάρχου καὶ Θάλεω τοῦ Μιλησίου σοφώτερος; τίς Δημοκρίτου τοῦ Δαμασίππου καὶ Ξενοφάνους τοῦ Ὀρθομένους καὶ Παρμενίδου τοῦ Πύρητος; τίς Μελίσσου τοῦ Ἰθαγένους καὶ Ἐπικούρου τοῦ Νεοκλέους καὶ Ἡρακλείτου τοῦ Βλόσωνος; τίς Ἀντισθένους καὶ Διογένους καὶ Οἰνομάου τῶν Κυνικῶν, τίς Ἐμ|πεδοκλέους τοῦ Ἀκραγαντίνου καὶ Ἀλκμᾶνος γε τοῦ Πειρίνθου καὶ Ἐπιμενίδου γε τοῦ Κρητός; τίς Ἀναξαγόρου τοῦ Ἡγησιβούλου καὶ Ἀναξιμένους τοῦ Μιλησίου καὶ Κράτητος; τίς Σωκράτους τοῦ Σωφρονίσκου καὶ Ζήνωνος τοῦ Μνασαίου καὶ Πλάτωνος τοῦ Ἀρίστωνος; τίς Ἀριστοτέλους καὶ Χρυσίππου καὶ Πραξιτέλους ἢ Ἀρχίου καὶ Εὐδόξου καὶ Φιλολάου; τίς ἐς ἀριθμητικὴν Νικομάχου καὶ ἐς γεωμετρίαν Εὐκλείδου καὶ ἐς ἀστρονομίαν Κλεομήδους καὶ Πτολεμαίου; τίς Αἰακοῦ καὶ Μίνωος καὶ Ῥαδαμάνθυος ἢ Παγώνδου καὶ Λυκούργου καὶ Σόλωνος ἢ Πιττακοῦ καὶ Κλεισθένους καὶ Δράκοντος ἢ Ἄπιδος καὶ Μνήσωνος καὶ Δημώνακτος κατὰ νόμους; τίς Ἀσκληπιοῦ καὶ Χείρωνος καὶ Μαχάονος ἢ Παιήονος καὶ Ποδαλειρίου καὶ Ἱπποκράτους ἢ Ἀρεταίου καὶ Γαληνοῦ καὶ Ἐρασιστράτου τῶν ἰατρῶν; τίς παραπλήσιος Ἑλλανίκῳ καὶ Ἡροδότῳ καὶ Θουκυδίδῃ ἢ Ξενοφῶντι καὶ Θεοπόμπῳ καὶ Πολυβίῳ τοῖς ἱστοριογράφοις καὶ ξυγγραφεῦσι; τίς Ἀμμωνίῳ καὶ Πλωτίνῳ καὶ Πορφυρίῳ καὶ Πρόκλῳ ἢ Ὠριγένει καὶ Νουμηνίῳ καὶ Ἀμελίῳ, τοῖς τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων συναιρεσιώταις καὶ διαδόχοις; τίς Ἀντιφῶντι καὶ Ὑπερείδῃ καὶ Μενεσθεῖ ἢ Γοργίᾳ καὶ Ἀνδοκίδῃ καὶ Κόρακι ἢ Λυσίᾳ καὶ Ἰσαίῳ καὶ Δημοσθένει τοῖς ῥήτορσι; τίς Ὀρφεῖ καὶ Μουσαίῳ καὶ Λίνῳ ἢ Φιλάμωνι καὶ Θαμύριδι καὶ Ὁμήρῳ ἢ Ἡσιόδῳ καὶ Ἀλκμᾶνι καὶ Στησιχόρῳ ἢ Σαπφοῖ καὶ Ἀσπασίᾳ καὶ Θεανοῖ, τοῖς μὴ ὅτι γε ποιηταῖς, ἀλλ᾽ ἡμιθέοις καὶ ἥρωσι; τίς Πινδάρῳ καὶ Θεοκρίτῳ καὶ Σοφοκλεῖ, τίς Ἀριστοφάνει καὶ Φιλήμονι καὶ Διφίλῳ ἢ Μενάνδρῳ καὶ Φρυνίχῳ καὶ Ὑπερβόλῳ τοῖς κωμικοῖς; τίς Διονυσίῳ καὶ Ἀθανασίῳ γε καὶ Κυρίλλῳ ἢ Γρηγορίῳ καὶ Βασιλείῳ καὶ Ἰωάννῃ, τοῖς διδασκάλοις καὶ θεολόγοις καὶ προστάταις τῆς ἐκκλησίας; τίς τὴν πρώτην τέχνην ἴσος ἢ παραπλήσιος Ἡρωδιανῷ καὶ Ἀπολλωνίῳ καὶ Τρύφωνι; οἶδ᾽ ὅτι | φαίητ᾽ ἂν Κικέρωνα τὸν σοφὸν καὶ ποιητὴν τὸν Βιργίλιον. εἰ δὲ *πρὸς δύο*, φησὶν ὁ λόγος, *οὐδ᾽ Ἡρακλῆς*, τίνε ἂν εἰήτην δύο πρὸς δισμυρίους; ἀλλ᾽ εἰσί, φασι, καὶ

ἡμῖν ἄλλοι τὲ πολλοὶ καλοί τε κἀγαθοί. ξύμφημι καὶ αὐτός. καὶ γὰρ αὐτὰ ταῦθ᾽ ὑμᾶς ἐξεδεχόμην εἰπεῖν. πλὴν οὐ ξυνοίδατε ἑαυτοῖς, ὡς Ἀθῆναι μόναι τῶν ἐν Ἑλλάδι πλείους ἐξήνεγκαν φιλοσόφους καὶ ῥήτορας, ἢ ὅσοι *τράφεν ἠδ᾽ ἐγένοντο* ἐν πάσῃ Ἰταλίᾳ; ἀλλὰ γὰρ εἰς ἀριθμοῦ καὶ σοφίας παράθεσιν οὐχ ὅπως φάναι καθ᾽ Ὅμηρον *ὅσον οὐρανὸς ἔστ᾽ ἀπὸ γαίης*, τοσοῦτον Ἕλληνες ἀφεστήκασι Ῥωμαίων τε καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἐθνῶν, ἀλλ᾽ ὅσον ὁ καλούμενος Τάρταρος οὐρανοῦ. νῦν ἡμεῖς ἐσμὲν τὰ τῶν Ἑλλήνων ἐλλείμματα, ἀπάτριδες ἀπόλιδες, *γῆ καὶ σποδὸς* τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ὥς φασί, καὶ ξένοι καὶ παρεπίδημοι καὶ προσήλυτοι καὶ ἀγύρται καὶ ὑμεῖς δέ μοι ξυμφαίητ᾽ ἂν κἂν εἰ μὴ βούλοισθε κἂν εἰ βούλησθε, Ἰταλοὶ δὲ τὰ σῷα καὶ πρῶτα τῶν Ἑσπερίων ἐς τόδε. πρῶτα δέ φημι καὶ σῷα, τελευταῖα τε καὶ ἐλλείμματα, πρός γε τὸ τέλος καὶ τὴν ἀρχὴν ἢ τὸ δοῦλον καὶ τὸ ἐλεύθερον. καὶ οὕτω δὲ ὅμως ἑκατέροιν ἐχόντοιν ἔστιν ἰδεῖν Ἕλληνας τῆς Ἰταλίας ἑκασταχῇ τὰ Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων ἀνυποστόλως διαδιδάσκοντας, Ἑσπέριον δὲ οὐδένα οὐδεὶς οὐδεπώποτε οὔτ᾽ εἶδεν οὔτ᾽ ἤκουσεν ἐν Ἑλλάδι πη τὸν Ἕλληνα λόγον διαδιδάξαντα. οὐδὲ γὰρ οὐδὲ πλέον ἄν, κἂν εἰ δυνηθεῖεν κἂν εἰ βουληθεῖεν διαδιδάξειαν, τοῦ ἡγεμόνος τῶν Οὔννων πολλάς τε ἄλλας ἐπαρχίας καὶ τὴν Ἑλλάδα καταδαρδάψαντος καὶ νῦν ἐπιχειροῦντος ἤδη καὶ τὴν Εὐρώπην, ὃ μήτ᾽ ἴδοιμι μήτ᾽ ἀκούσαιμι μήτ᾽ ἐγὼ μήθ᾽ ὑμεῖς μήτ᾽ ἄλλος τῶν ἐξ ἡμῶν. αὐτὸν δὲ μᾶλλον Θεὸς ἐξολέσειεν, ὁ δυνηθῆναι τοσοῦτον ἀφεὶς καὶ μὴ ἐσέτι νῦν κορεσθῆναι τῶν ἀνθρωπίνων αἱμάτων καὶ μάλιστα τῶν ἡμῶν, δι᾽ ἣν ἐκεῖνος οἶδεν αἰτίαν δικαιοτάτην καὶ πάνσοφον. |

Ἀλλὰ νῦν, ὦ δέσποτα τοῦ τε παντὸς οὐρανοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ πάντων παραγωγὲ καὶ δημιουργέ, ἀπειροδύναμε, αὐτόσοφε, αὐτοδίδακτε Ἰησοῦ, στῆσον αὐτοῦ τὸ θράσος καὶ τὴν ὁρμήν, ἄμβλυνον αὐτοῦ καὶ δόρυ καὶ μάχαιραν, διάρρηξον αὐτοῦ τὰς ἐνωμοτίας καὶ οὐραγίας, ἔνθες φόβον ταῖς καρδίαις αὐτοῦ καὶ τῶν ὑπ᾽ αὐτὸν ἀμεταστρεπτὶ διαφεύγειν. κάμφθητι ταῖς ἀνυποίστοις ταύταις ἡμῶν, δικαίαις δ᾽ ὅμως ποιναῖς καὶ κολάσεσι. σπλαγχνίσθητι, διαλλάγηθι. ἔπιδε πρὸς ἡμᾶς, τὴν ἀπολλυμένην πάλιν ταύτην ἤδη δραχμήν. ἀνακάλεσαι τὸ διεσπαρμένον γένος ἡμῶν, τὸ πρώην μὲν ὑψηλότατον καὶ σοφώτατον, νῦν δ᾽ ἐξουθενημένον καὶ ταπεινότατον. δὸς τοῖς θεράπουσί σου τοῖς Ἑσπερίοις γνώμην ἀγαθὴν καὶ βουλὴν ἅμα θάρσει, ὁμόνοιαν, ἰσχύν, προθυμίαν καὶ σύνεσιν. ἔξελε ἀφ᾽ ἡμῶν τὸν πικρὸν τύραννον καὶ δήμιον καὶ πολέμιον, τὸν πολλὰ μὲν ἐπὶ γῆς μανέντα καὶ ἀπειλήσαντα, πολλὴν δὲ ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος λαλήσαντά τε καὶ μελετήσαντα. δὸς ὁμονοῆσαι πᾶσι τοῖς ἐπωνύμοις καὶ δούλοις σου, εἰ μὴ πρότερον, δι᾽ ἃ μόνος οἶδας αὐτὸς ὁ τῶν ἐσομένων καὶ γινομένων ἅμα τὰς ἀρχὰς

εἰδὼς καὶ τὰ πέρατα, ἀλλὰ νῦν γοῦν διὰ τὸ τοὺς Οὔννους ἀνυποστόλως ἀσχημονεῖν καὶ καταπατεῖν σου τὰ ἅγια, ὑβρίζοντας ἀφειδῶς εἰς τὴν ἀμώμητον πίστιν καὶ τὴν ἐκκλησίαν αὐτήν, ἣν τοῖς φίλοις ὑπέσχου μηδὲ πύλας Ἅιδου καταγωνίσασθαι. δεῖξον τὴν ἄμαχόν σου σοφίαν καὶ ἐφ᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀσόφους, τοὺς ἀπεγνωσμένους, τοὺς ἐκνενευρισμένους, τοὺς ἡμιθνῆτας, ἵνα πάντες ἄνθρωποι γνῶσιν, ὡς οὐδέν ἐστιν ἰσχυρόν, ὅπου ἂν παρείης αὐτός, ἀλλὰ πάνθ᾽ ἡττᾶται τῷ μεγέθει τῆς δυναστείας σου. σοὶ βούλημα, ὅταν βούλῃ, σοὶ δύναμις, ὅτε ἄξιον, σοὶ τιμή, σοὶ δόξα, σοὶ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας.

16-17 τοὺς λόγους–αὐτῶν cf. Michael Apostoles epistula 100, 8 (p. 120 Stefec) 111, 7-8 (p. 127-128 Stefec) 125, 90-91 (p. 138 Stefec) **20-21** εὖ–συνέσεως cf. e. g. Michael Apostoles epistula 68, 9 (p. 92 Stefec) atque 71, 9 (p. 95 Stefec) **33-53** Ioannes Chrysostomus In nativitatem Christi *PG* 56, 387, 41-388, 13 (nonnumquam discrepat) **55-63** Basilius Caesarensis In Christi generationem (*PG* 31, 1457, 31-43) **65-69** Gregorius Nazianzenus or. 29, 8 (p. 192, 14-19 Gallay – Jourjon) **71-76** Gregorius Nazianzenus or. 31, 8 (p. 290, 16-23 Gallay – Jourjon) **84-86** Catonis Disticha 2, 2 (p. 51 Papathomopulos) **89** Oppianus Halieutica 1, 87 **90-91** Homerus Odyssea 18, 136 **102-104** Ἀριστοτέλης–ἐφεξῆς cf. Aristoteles Physica 209a, 20-22 **104** Πλάτων cf. Plato Timaeus 28a-29b **112-114** Ἄρειος–ποιητόν cf. e. g. Gregorius Nyssenus Contra Arium et Sabellium (p. 71, 3-5 Mueller) **115** ἐς κόρακας locus communis **118** ἔνθεν ἑρῶν cf. Homerus Odyssea 8, 500 atque 14, 74 **129-131** ποιητής–αἰσθητῶν cf. Credo (e. g. *ACO* I 1 7, 97, 16-23 Schwartz) **138** μὴ ποιηθέντα–γεννηθέντα cf. Credo (e. g. *ACO* I 1, 1, 14, 6 Schwartz) **145-147** ποιητήν–ὁμόφροσιν cf. e. g. Athanasius Adversus Arianos 2, 21, 1 (p. 197, 5-7 Metzler – Savvidis) **172-173** καὶ τῷ τυφλῷ–δῆλα cf. Plato Res publica 465d **199-202** Τίμωνα–ἀσκοί Theodoretus Cyrrhensis Graecarum affectionum curatio 2, 20 (t. 1 p. 143, 15-20 Canivet) **213** ὕλης–θύραθεν Aristoteles Metaphysica 1034b 12-13 **228-235** Ἀρείῳ–ἀπροσδεής locum non inueni **246-248** cf. l. 65-66 **248** cf. l. 74 **248-249** ἐν αὐτοῖς–ἐγκέφαλον Demosthenes or. 7, 45 **316-317** proverbium cf. Zenobius 5, 49 (*CPG* I 140, 16–141, 3) atque Michael Apostolius Viol. 13, 29 (*CPG* II 581, 2-9) **321** Homerus Ilias 1, 251 **322-323** Homerus Ilias 8, 16 **326** Gen. 18, 27 **337-338** ὃ μήτ᾽ ἴδοιμι cf. Michael Apostolius epistula 117, 17 (p. 131 Stefec) **350** ἀπολλυμένην … δραχμήν cf. Lc. 15, 8-9 **351-352** διεσπαρμένον–ταπεινότατον cf. Michael Apostolius Prosphonema ad imperatorem Fredericum 158-159 (p. 382 Stefec) **358-359** ἐσομένων–πέρατα cf. Homerus Ilias 1, 70 **361-362** ἐκκλησίαν–καταγωνίσασθαι Mt. 16, 18

H (= *Heidelbergensis Palatinus gr.* 272, ff. 121^{r}-127^{v})
B (= *Bruxellensis* 11270-75, ff. 1^{r}-10^{v})

---

9 γενήσεως H^{ac} **13** μὴδὲ HB **21** ἔχοντας H^{ac} **26** ἡγησαίμην B **31** εἱλικρινῶς HB **33** ante ὁ γεννηθεὶς praebet titulum ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου H **47** ἐπεὶ H^{ac} **57** μὴδὲ HB **70** τῷ θειοτάτῳ s. l. B **74** μὴδὲ HB | μὴδὲ HB **75** ἐξαριθμῆσαι B^{ac} **82** ἐκεινωσί B^{ac} **89** κατ᾽ ὀππιανὸν B^{sl} | καὶ ἔτι–θεῶν τε in marg. B : καὶ ὁ θεῖος ὅμηρος πάλιν B^{ac} **91** post θεῶν τε praebet καὶ ἄλλος cancellatum B **95** καὶ ex χο- corr. B **98** τὲ B **105** post ὀργανικῷ in marg. cancellata τῷ μὲν αἰνιττόμενος ὡς <***> τὰς ἰδέας, τῷ δὲ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ὡς ἀθάνατον, ᾗ δὲ καὶ τὰ τεχναστ[…] γίγνεται κατὰ μίμησιν ὑπερκόσμιον B **109-110** post γεννήσεως τοῦ υἱοῦ praebet καὶ τὸ αἴτιον cancellatum H **124-126** τῶν δ᾽–χρεία ἡμῖν in marg. B : τοῦ τ᾽ ἐνεργείᾳ τοῦ παντὸς B **124** γε B^{pc} **126** τοῖς τοιοῖσδε B | τὸ om. B **131** οὔτε² B^{ac} **143** καμάτων H^{ac} **144** ἐγενέσθην litt. σθην e corr. B | αἰτίῳ H **150** τὲ B **153** δῆλον $H^{ac}B^{ac}$ **158** post θεοῖς praebet in l. cancellata ταύτη τοι καὶ ὁ θεῖος ἐν φιλοσόφοις ἰωάννης ὁ δαμασκόθεν ἐπὶ μὲν τοῦ πατρὸς μόνον καὶ τοῦ υἱοῦ δι᾽ ἑνὸς (διὰ δύο νν ac) κατ᾽ ἐξοχὴν

γράφεσθαι τούτω ἐθέσπισε τὼ ὀνόματε, ἐπὶ δ' ἄλλης οὐσίας ἡστινοσοῦν διὰ δὴ μόνου γε τοῦ ἑνός, δύο τῶν οὐσιῶν ἐκείνη τὸ διαφέρον ἐνσημαινόμενος B **163** θεολόγων B^{sl} : φιλοσόφων in l. cancellatum B **166** post ψυχὴ nonnulla in marg. cancellata τὸν ἐν ἡ παρίημι γὰρ ἡμῖν τὸν δυνάμει καὶ θύραθεν B **174-175** καθ' ἡμᾶς–ἀχρόνου in marg. B : ὕστερόν τε καὶ χρονικὸν γένοιτ' ἂν αἴτιον προτέρου τε καὶ ἀχρόνου B^{ac} **185** τὴν e corr. H **191** τῶν θέσεων s. l. B **192** ἄν s. l. B | θέσιν s. l. B | καὶ ἐφ' ἑτέρᾳ ἑτέραν in marg. B **193** τοῦτ' ἐ- in marg. post corr. B **194** τούτῳ B : τοῦτο H | δὴ s. l. B **198** μᾶλλον–ἀσκοί in marg. B **200** σόλοις HB : correxi **201** οἷον HB : correxi **205** δυεῖν HB | θάθερον H^{ac} **208** μὴδὲ HB | ἴσως s. l. B **222** αὐτά : αὐτοί H^{ac} **223** τε s. l. B | αὐτὰ καὶ αὐτοτελῆ in marg. B **226** τέλος ἢ ὕλην ἤ τι B | ἤ τὶ H **236** ἕπεσθαι s. l. B : ad ἕπεσθαι in marg. καὶ εἰσποιεῖν cancel. B | post παραπλησίοις praebet s. l. γε ἑαυτοὺς cancell. B **237** καὶ τῶν–ὑποθέσεις s. l. B **243** μὲν γὰρ s. l. suppl. B **245** τί καινορραφεῖτε B **248** ὅτι γε B | μὴδὲ HB **249** κατὰ δημοσθένην sub lin. suppl. B **252** τις καὶ B **254** ἀγνοεῖται H^{ac} **272** γενέσθαι τὶ H : γένεσθαί τι B **277** ψηγμάτων in marg. B **278** ῥωμαίως litt. ν s. l. H **282** πάλαι καὶ ex πάλαι ποτε corr. B **290** τοῦ ἡγησιβούλου in marg. B | τοῦ μιλησίου s. l. B **292** ἀριστοτέλους σταγειρίτου (s. l.) τοῦ νικομάχου (in l. cancell.) B **293** ἢ ἀρχίου–φιλολάου in marg. B **294** εὐκλείδου s. l. B **295** τοῦ κλεομήδους in l. canc. B | κλεομήδους καὶ τοῦ πτολεμαίου (τοῦ ac) s. l. B **295-298** τίς–ῥαδαμάνθυος κατὰ νόμους (κατὰ νόμους canc.) in marg. alia manu B **297-298** ἢ ἄπιδος–δημώνακτος s. l. B **298-299** καὶ χείρωνος–παιήονος in marg. B : ἢ ex τίς correctum (passim; amplius non notatur) B **300** παραπλήσιος s. l. B **302** τοῖς ξυγγρα ante ἱστοριογράφοις B^{ac} **303** καὶ πρόκλῳ s. l. B **305** ὑπερίδῃ HB | ἢ γοργίᾳ καὶ ἰσοκράτῃ καὶ ἀνδοκύδῃ καὶ κόρακι in marg. B | ἀνδοκύδῃ HB **306** καὶ δημοσθένει καὶ ἰσαίῳ ordine uerborum litteris suprapositis inuerso B **308** στηριχόρῳ H : recte B **309** τοῖς : κατὰ B^{ac} | μὴ ὅτι–ἥρωσι in marg. B **311** ἢ μενάνδρῳ–ὑπερβόλῳ in marg. B **314** ἡροδιανῷ HB **317** δυσμυρίους H : recte B **318** τε s. l. B | καὶ ἀγαθοὶ B^{ac} **323** ἀφεστήκεσαν B | ῥωμαίων HB^{ac} : τευτόνων in marg. B **327** καὶ ἀγύρται s. l. B **328** κἂν εἰ μή–βούλησθε in marg. B : ἑκόντες εἶναι τὸ μέρος καὶ ἄκοντες in l. cancell. B **329** ἐς τόδε–διαδιδάξειαν in marg. B | καὶ τελευταῖα B^{ac} | τε s. l. B **335** πλεῖν HB: correxi **344** ἀπειροδύναμε, αὐτόσοφε, αὐτοδίδακτε ἰησοῦ θεὲ (ἰησοῦ θεέ cancel.) κύριε B **347** ὑπ' αὐτῶν H^{ac} **350** πάλιν s. l. suppl. B | ἤδη s. l. suppl. B | ἀνακάλεσον B^{ac} **352** post ἐξουθενημένον praebet καὶ πεπατημένον in l. cancell. B **353** ἅμα θάρσει in marg. B **362** μὴδὲ HB **363** τοὺς–ἡμιθνῆτας in marg. B : τοὺς ἐκνενευρισμένους καὶ ἡμιθνῆτας in l. cancell. B **364** ἐκνενεβρισμένους H : recte B **365** ἄν s. l. B

Rudolf S. Stefec
Institut für Byzantinistik und Neogräzistik
der Universität Wien
rudolf.stefec@univie.ac.at

Summary

The present article offers a critical edition of three theological treatises by the Cretan scholar and scribe Michael Apostoles (†1478). The texts show that Apostoles, once thought to be a staunch Unionist, only gradually shifted his religious sympathies from Orthodoxy to the Union of the churches.

MONETE DELL'INCORONAZIONE DAGLI *ATELIERS* BIZANTINI DELL'ETÀ MACEDONE

Il tema iconografico maggiormente adottato dalla committenza artistica imperiale di età medio-bizantina è certamente l'incoronazione del sovrano da parte di un personaggio sacro, o *couronnement symbolique* secondo la felice espressione di André Grabar.[1] La soluzione, ampiamente rappresentata sui manufatti di lusso così come doveva essere impiegata pure in ambito monumentale, ricorre con frequenza anche sulle testimonianze numismatiche coeve, i cui esempi più antichi risalgono all'epoca macedone.[2]

Sebbene queste immagini possano, ad una prima valutazione, suggerire un rapporto diretto con la cerimonia di investitura del protagonista effigiato, il più delle volte tale relazione sembra, in realtà, non sussistere necessariamente, caratterizzando coniazioni realizzate sì al momento di presa effettiva del potere ma quasi mai per la commemorazione del rituale specifico e prodotte lungo un arco di tempo, ad ogni modo, non limitato all'occasione protocollare. Di contro, l'antico costume di battere monete con fini prettamente cerimoniali da elargire in simili circostanze, apparentemente già in disuso tra VII e VIII secolo, almeno in rapporto al rito di incoronazione imperiale,[3] in questo periodo

[1] A. Grabar, *L'Empereur dans l'Art Byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient* (*Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*, 75), Paris, 1936, p. 113.

[2] Per il momento e in rapporto al campo prettamente numismatico, V. Maladakis, *The coronation of the Emperor on Middle Byzantine Coinage: a Case of Christian Political Theology (10th-mid 11th C.)*, in M. Jordanov Mirčev – I. Lazarenko (eds), *Numismatic, sphragistic and epigraphic contributions to the history of the Black Sea Coast* (*Acta Musei Varnaensis*, VII.1), International conference in memory of Dr. Milko Mirchev, Varna, 2008, pp. 342-360; per il periodo successivo, J. Touratsoglou – P. Protonotarios, *Les émissions de couronnement dans le monnayage byzantin du XIIIe siècle*, in *Revue Numismatique*, 19 (1977), pp. 68-73, sebbene con qualche posizione non sempre condivisa dagli studiosi.

[3] Sebbene non sia possibile ipotizzarne un uso specifico, per l'età eracliana si tratterebbe, essenzialmente, di monete in argento che continuano una tradizione consolidatasi già nel secolo precedente; Ph. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, II.1, Washington, 1993[2] (I ed. 1968), pp. 19-20. Si veda anche un'emissione enea eventualmente connessa all'incoronazione di Eraclio Costantino, figlio di Eraclio (610-641), avvenuta nel 613; S. J. Mansfield – P. S. Pavlou, *The Coronation Issue of Heraclius Constantine*, in *The Numismatic Circular*, 109, 4 (2001), pp. 244-245. Per il periodo isaurico la *Theophanis Chronographia*, recensuit C. de Boor, Lipsiae 1883-1885, I, AM 6260, pp. 443-444, traduzione inglese in Theophanes Confessor, *The Chronicle*, tr. by C. Mango – R. Scott, Oxford, 1997, pp. 612-613, informa dell'offerta da parte di Costantino V (741-775) di semissi e tremissi aurei per l'incoronazione del figlio Leone, riscontri possibilmente rintracciabili in Ph. Grierson, *Catalogue of the Byzantine*

Byzantion 85, 431-461. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117810

conosce una limitata ripresa, casi comunque eccezionali che, ad ogni modo, non sembrerebbero comprendere emissioni con questo motivo iconografico. Ne risulta, così, la possibilità di avanzare una distinzione tra "monete dell'incoronazione" – esemplari che ne riportano l'immagine – e "monete per la cerimonia di incoronazione", ambiti che saranno trattati in due sezioni separate al fine di agevolare la lettura.[4] L'indagine segue una mia recente pubblicazione monografica di più ampio respiro dedicata allo studio del tema iconografico, soprattutto in ambito artistico, lungo l'intero millennio bizantino.[5] Il presente contributo ha l'obiettivo – oltre che di proporre in successione diretta le sole testimonianze monetarie macedoni che mostrano tale soluzione e di puntualizzarne i rapporti in relazione al dato strettamente numismatico – di evidenziare la quasi assoluta mancanza di nessi tra gli esemplari del primo gruppo e l'uso cerimoniale, nonché di valutare le coniazioni coeve battute possibilmente per l'effettivo rituale, indipendentemente dal soggetto raffigurato.

"Monete dell'incoronazione"

A questa categoria sono riferibili monete emesse sia da "usurpatori",[6] sia da sovrani legittimi. Rientrano nel primo sottogruppo quelle figure che durante l'età macedone, sebbene formalmente al potere per una regolare reggenza – incluso il caso di un regnante appartenente alla stessa dinastia per sangue[7] –, nei fatti oscurarono i diritti dell'erede al trono. Il secondo

Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, III.1, Washington 1993[2] (I ed. 1973), p. 294, semissi nn. 3-4, p. 302, tav. VIII; per uno studio sulle elargizioni imperiali, in rapporto soprattutto ai primi secoli dell'Impero, si veda più di recente C. Morrisson, *Imperial Generosity and its Monetary Expression: the Rise and Decline of the "Largesses"*, in J. M. Spieser – É. Yota (éds.), *Donation et donateurs dans le monde byzantin* (*Réalités Byzantines*, 14), Actes du colloque international de l'Université de Fribourg, 13-15 marzo 2008, Paris, 2012, pp. 25-46.

[4] Le monete esaminate, salvo diversa indicazione, si riferiscono alla zecca di Costantinopoli.

[5] A. Torno Ginnasi, *L'incoronazione celeste nel mondo bizantino. Politica, cerimoniale, numismatica e arti figurative* (*Archaeopress Archaeology*), Oxford, 2014, p. 75, nt. 3, per ulteriore bibliografia di carattere generale; sebbene ampio spazio sia dedicato anche alle emissioni monetarie, come detto esse sono state valutate sotto il profilo essenzialmente iconografico e formale, aspetti che in questa sede saranno solamente accennati e per i quali, nei singoli casi, si rimanda al suddetto studio insieme alle relazioni con le coeve testimonianze artistiche.

[6] Per uno sguardo d'insieme sulle coniazioni di usurpatori, secondo accezioni diverse, attraverso i secoli, V. Penna – C. Morrisson, *Usurpers and rebels in Byzantium: image and message through coins*, in D. Angelov – M. Saxby (eds), *Power and Subversion in Byzantium* (*Society for the Promotion of Byzantine Studies*, 17), Papers from the Forty-third Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, marzo 2010, Farnham – Burlington (VT), 2013, pp. 21-42.

[7] Pur se con non poche esitazioni, ho deciso di accludere al primo gruppo anche le emissioni dell'Imperatore Alessandro: sebbene membro legittimo della famiglia macedone, la sua

sottoinsieme comprende, paradossalmente, coniazioni di un solo Imperatore macedone – per di più, secondo una variante abbreviata – e di personalità esterne alla famiglia che governarono grazie ad unioni matrimoniali. Tale ulteriore ripartizione permette di porre in luce le differenti implicazioni alla base di una scelta iconografica comune.

Gli "usurpatori"

Nonostante Basilio I (867-886), fondatore della dinastia macedone, sia stato il primo protagonista di una scena di incoronazione simbolica in ambito artistico – la miniatura al f. C*v*. del codice *gr*. 510 della Bibliothèque Nationale di Parigi databile agli anni 880-883[8] –, egli non promosse il soggetto sulle testimonianze numismatiche. Il primo esempio di "moneta dell'incoronazione" è attribuibile al figlio Alessandro (912-913), formalmente associato al trono al tempo di Basilio I nella seconda parte dell'879 e dal 912 reggente per il nipote Costantino Porfirogenito in seguito alla morte del fratello Leone VI (886-912).[9] Sui solidi aurei appare l'investitura dell'Imperatore per mano di un personaggio maschile, variamente interpretato, ma che può essere riconosciuto, abbastanza agevolmente, nella figura di San Giovanni Battista (*Fig. 1*).[10] Oltre a particolari tipologici come la capigliatura

condotta apertamente avversa prima al fratello Leone VI e poi, ottenuto il trono, al nipote Costantino – del quale fungeva da tutore – mi ha persuaso a questa scelta.

[8] L. Brubaker, *Vision and Meaning in Ninth Century Byzantium: Image as Exegesis in the Homelies of Gregory of Nazianzus* (*Cambridge Studies in Palaeography and Codicology*, 6), Cambridge, 1999, pp. 158-162, fig. 5; Torno Ginnasi, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 75-79, con ulteriore bibliografia. Tuttavia, la maggioranza degli studiosi tende ad assegnare il primato temporale del tema iconografico alla cassetta in avorio oggi al Museo Nazionale del Palazzo di Venezia a Roma che, personalmente, mi sento di assegnare al successivo regno di Leone VI, come ipotizzato da A. Cutler – N. Oikonomides, *An Imperial Byzantine Casket and Its Fate at a Humanist's Hands*, in *The Art Bulletin*, 70 (1988), pp. 77-87, ripubblicato in A. Cutler, *Late Antique and Byzantine Ivory Carving*, Aldershot 1998, cap. IX, e in N. Oikonomides, *Society, Culture and Politics in Byzantium*, ed. by E. Zachariadou, Aldershot, 2005, cap. XIV; su quest'ultima opera, S. Moretti, *Roma bizantina* (*Milion. Studi e ricerche d'arte bizatina*, 10), Roma, 2014, n. 15, pp. 221-225, tav. VII; Torno Ginnasi, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 82-85, entrambi con ulteriore bibliografia.

[9] Sulle vicende di Alessandro, P. Karlin-Hayter, *The Emperor Alexander's Bad Name*, in *Speculum*, 44 (1969), pp. 585-596, ripubblicato in Eadem, *Studies in Byzantine political history: sources and controversies*, London, 1981, pp. 585-596; S. Tougher, *The bad relations between Alexander and Leo*, in *BMGS*, 20 (1996), pp. 209-212; su alcune questioni relative alle coniazioni, A. Trivero Rivera – A. Bernardo, *Da un follis punzonato di Leone VI all'enigmatica monetazione di Alessandro*, in *Monete Antiche*, 79 (2015), pp. 30-44, in part. pp. 33-42, con illustrazione di ventinove solidi.

[10] Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], n. 2, pp. 524-525, tav. XXXV, con interpretazione della figura maschile, per ragioni di omonimia, come Sant'Alessandro, già vescovo dell'antica Bisanzio e poi di Costantinopoli al tempo di Costantino il Grande; per



Fig. 1. Solido di Alessandro
(Ex *Gemini Numismatic Auctions LLC*, 6, 2010, lt. 603)

e la barba, il dettaglio del mantello annodato sul petto e la croce nella mano sinistra, alcuni aspetti di carattere ideologico confermano tale lettura.[11] Nel mondo bizantino l'importanza gerarchica del Precursore rispetto ad altri santi costituisce, già da sé, un elemento non trascurabile. Inoltre, la centralità della festività del Battesimo nelle celebrazioni della corte di Costantinopoli può essere letta proprio in rapporto alla cerimonia dell'incoronazione imperiale e al suo fondamento ideologico. Anche se non è il caso di Alessandro,

l'ipotesi relativa al Battista, N. THIERRY, *Le Baptiste sur le solidus d'Alexandre (912-913)*, in *Revue Numismatique*, 34 (1992), pp. 237-241; C. JOLIVET-LÉVY, *L'image du pouvoir dans l'art byzantin à l'époque de la dynastie macédonienne (867- 1056)*, *Byz*, 57 (1987), pp. 441-470, in part. pp. 447-448; H. MAGUIRE, *Style and Ideology in Byzantine Imperial Art*, in *Gesta*, 28 (1989), pp. 217-231, in part. pp. 226-227, ripubblicato in IDEM, *Rhetoric, nature and magic in Byzantine art*, Aldershot, 1998, cap. XII; I. KALAVREZOU, *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court*, in H. MAGUIRE (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Papers from the Symposium, Washington (DC), 22-24 aprile 1994, Washington (DC), 1997, pp. 53-79, in part. p. 74; F. FÜEG, *Corpus of the Nomismata from Anastasius II to John I in Constantinople. 713-976. Structure of Issues, Corpus of Coin Finds. Contribution to the Iconographic and Monetary History*, Lancaster (PA) – London, 2007, n. 2, pp. 33-34, 81, 321-322. Segnalo anche la meno convincente proposta di A. U. SOMMER, *Der Patriarch von Constantinopel auf einer byzantinischen Münze: ein Solidus des Kaisers Alexander (11. Mai 912-6. Juni 913)*, in *Schweizer Münzblätter*, 39 (1989), pp. 41-44, che vede nel personaggio preposto al gesto di incoronazione il Patriarca Nicola I.

[11] Si veda, inoltre, l'ipotesi di P. PAPADOPOULOU – C. MORRISSON, *Symbols of Power, Symbols of Piety: Dynastic and Religious Iconography on Post-iconoclastic Byzantine Coinage*, in M. GRÜNBART – L. RICKELT – M. M. VUČETIĆ (Hrsg.), *Zwei Sonnen am Goldenen Horn? Kaiserliche und Patriarchale Macht im byzantinischen Mittelalter. Teilband 2* (*Byzantinische Studien und Texte*, 4), Akten der internationalen Tagung, Münster, 3-5 novembre 2010, Münster, 2013, pp. 75-98, in part. pp. 77-81, in rapporto ad un doppio livello interpretativo: pur riconoscendo una scena di incoronazione per mano del Battista, le studiose propongono un'ulteriore allusione, per motivi di opportunità politica, alla figura del Patriarca Nicola I.

il 6 di gennaio – giorno, appunto, della cosiddetta "Festa delle Luci" o "Epifania" – sono state celebrate molte delle cerimonie di investitura, ad esempio quella dei fratelli Leone e, probabilmente, Costantino. Nel capitolo del *De Caerimoniis aulae byzantinae* di Costantino VII dedicato alle acclamazioni per questa ricorrenza è chiarito, in modo del tutto esplicito, il rapporto ideale che intercorre tra il Battesimo di Cristo e l'incoronazione del *Basileus*, con affermazioni secondo le quali il sovrano è proclamato tale dalla mano di Colui che a sua volta è stato battezzato da quella del Precursore.[12] Si aggiunga poi, come ricordato dalla Kalavrezou,[13] la più tarda testimonianza – sebbene inverosimile ma significativa per il ruolo del Battista quale mediatore della volontà celeste – del pellegrino Antonio di Novgorod che durante il suo viaggio a Costantinopoli all'inizio del XIII secolo cita l'utilizzo, durante la cerimonia di consacrazione del *Basileus*, della mano destra del santo e della sua croce astile.[14] Tale rapporto trova, infine, una compiuta trasposizione visiva proprio nello schema progettuale di entrambe le rappresentazioni figurative che risultano, formalmente, del tutto sovrapponibili: in qualsiasi esempio menzionabile il tema iconografico dell'incoronazione presenta le medesime caratteristiche di fondo delle scene di Battesimo,[15] confermando la relazione ideologica che unisce i diversi protagonisti.

Sotto il profilo storico, tale scelta è stata spesso associata alla discutibile condotta politica, interna ed esterna, di Alessandro,[16] sebbene alcune motivazione personali, che ho cercato di puntualizzare di recente,[17] possano aver esercitato un'influenza determinante. In questa sede è sufficiente ricordare la mancata successione alla morte del padre nell'886, nonostante egli, nei tre anni precedenti, fosse stato, di fatto, l'unico erede possibile a causa della prigionia di Leone VI, poi rilasciato.[18] La comprensibile delusione, acuita dal lungo tempo trascorso all'ombra dei famigliari, potrebbe quindi averlo indotto, alcuni anni dopo, ad inaugurare il tema dell'incoronazione sulle testimonianze numismatiche, insieme ad altri provvedimenti assai rilevanti sui *miliaresia* in

[12] *Constantine Porphyrogennetos, The Book of Ceremonies* (*Byzantina Australiensia*, 18), tr. by A. Moffatt – M. Tall with the Greek edition of the *CSHB*, Canberra, 2012 I, 3, pp. 41-43, in part. p. 43.

[13] Kalavrezou, *Helping Hands for the Empire* [vd. n. 10], pp. 72-75.

[14] Fonte edita in K. Loparev, *Kniga Palomnik*, Sankt-Peterburg, 1899, traduzione francese in M. Ehrhard, *Le livre du Pèlerin d'Antoine de Novgorod*, in *Romania*, 58 (1932), pp. 44-65, in part. p. 57.

[15] G. Passarelli, *Icone delle dodici grandi feste bizantine* (*Corpus Bizantino Slavo*), Milano, 1998, pp. 109-128.

[16] Karlin-Hayter, *The Emperor Alexander's Bad Name* [vd. n. 9], pp. 585-596.

[17] Torno Ginnasi, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 86-88.

[18] Tougher, *The bad relations* [vd. n. 9], pp. 209-212.

argento, dall'introduzione del termine *Autokrator* all'inserimento dell'effigie del Salvatore, financo alla completa omissione di ogni riferimento al giovane Costantino, legittimo erede al trono.[19] In rapporto alle emissioni auree, sebbene tutte queste considerazioni ben si accorderebbero all'eventualità di monete coniate per celebrare la presa del potere, il numero di esemplari conosciuti rende poco verosimile, a mio avviso, tale destinazione.[20]

Com'è noto, Romano I Lecapeno (920-944) – a sua volta reggente per il Porfirogenito – è il primo protagonista di un'immagine di incoronazione per mezzo di Cristo sulle testimonianze numismatiche; si tratta di due classi di solidi aurei che sulla faccia opposta presentano le effigi del figlio Cristoforo, associato al trono il 20 maggio del 921, e di Costantino VII (*Figg. 2-3*).[21] Dal punto di vista storico, analogamente alle coniazioni di Alessandro, la soluzione figurativa risponde ad un'esigenza politica contingente con l'obiettivo di legittimare una sorta di usurpazione. Se da un lato Romano I sentì, probabilmente, la necessità di commemorare il favore divino manifestatosi nei suoi confronti a danno dei molti rivali che tentarono, a loro volta, di conquistare il trono,[22] dall'altro egli cercò di dipingere la sua intromissione nella dinastia come l'esito di un disegno celeste, affidandosi ad un'immagine capace, al contempo, di celebrare la sua ascesa e di preservare, in apparenza, il ruolo del Porfirogenito. Come ho avuto modo di evidenziare anche in rapporto all'ambito artistico,[23] le idee proclamate su queste monete trovano uno strettissimo parallelo nei concetti che, di lì a poco, lo stesso sovrano macedone esprimerà ampiamente nel *De Caerimoniis*, in particolare nelle affermazioni registrate nei protocolli di incoronazione imperiale: «e ora Colui che ti ha incoronato Imperatore [...] di Sua propria mano [...] ti conservi nella porpora per tanti e tanti anni».[24] Il fatto

[19] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], n. 3, p. 525, tav. XXXV.

[20] F. FÜEG, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], p. 168, con censimento di trentacinque esemplari, sebbene prodotti da soli cinque coni di dritto e da otto di rovescio.

[21] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], nn. 5-6, pp. 544-545, tav. XXXVI; FÜEG, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], rispettivamente, nn. 6, 5, pp. 36, 83, 326-327; su Romano I, S. RUNCIMAN, *The Emperor Romanus Lecapenus and his reign*, Cambridge, 1988 (I ed. 1929).

[22] L'avversario più pericoloso fu, senza dubbio, il sovrano bulgaro Simeone (893-927); G. SERGHERAERT, *Syméon le Grand (893-927)*, Paris, 1960; G. A. LOUD, *A re-examination of the «coronation» of Symeon of Bulgaria in 913*, in *The Journal of Theological Studies*, 29 (1978), pp. 109-120; P. STEPHENSON, *Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900- 1204*, Cambridge, 2000, pp. 18-23.

[23] TORNO GINNASI, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 89-91.

[24] *Constantine Porphyrogennetos, The Book of Ceremonies* [vd. n. 12], I, 38, pp. 191-196, in part. p. 195; traduzione italiana di questo capitolo in Costantino Porfirogenito, *L'incoronazione di un Imperatore bizantino*, tr. di M. MATTEUZZI, in U. ALBINI – E. V. MALTESE (a cura di), *Bisanzio nella sua letteratura* (*I Grandi Libri Garzanti*), Milano, 2004 (I ed. 1984), pp. 39-46, in part. p. 45 per la citazione.



Fig. 2. Solido di Romano I (Ex *Sincona AG*, 3, 2011, lt. 3507)



Fig. 3. Solido di Romano I
(Ex *Gemini Numismatic Auctions LLC*, 6, 2010, lt. 604).

che testimonianze relative ad un "usurpatore" e ad un sovrano legittimo dichiarino le medesime convinzioni, pur se tramite linguaggi diversi, documenta la portata universale delle teorie stesse e della loro espressione visiva.

Il tema ritornerà sulle monete auree – e in modo quasi sovrapponibile su alcuni pseudo-sigilli plumbei da intendere, forse, quali tessere elargite a fini caritatevoli – di Giovanni I Zimisce (969-976), il generale che guidò l'Impero durante la minore età di Basilio II dopo la reggenza di Niceforo II Foca (963-969).[25] Gli *histamena* e i *tetartera* presentano, per la prima volta in

[25] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], nn. 1-3 e nn. 4-6, pp. 592-596, tav. XLII; F. FÜEG, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], nn. 1-4, pp. 41-42, 100-101, 374-379. Sugli pseudo-sigilli, G. ZACOS – A. VEGLERY, *Byzantine lead seals*, I.1, Basel, 1972, n. 74, pp. 66-67, tav. 21.



Fig. 4. Solido di Giovanni I
(Ex *Numismatica Ars Classica NAC AG*, 75, 2013, lt. 751).

ambito numismatico, un'immagine d'incoronazione per mano della Vergine: i protagonisti appaiono a mezzo busto, mentre in alto a destra l'ulteriore benedizione della *Manus Dei* ribadisce il consenso divino ottenuto dal sovrano (*Fig. 4*).[26] La mediazione di Maria, oltre ad essere ben comprensibile in riferimento al suo ruolo di protettrice privilegiata della Capitale – e quindi del sovrano, soprattutto in battaglia[27] –, si accorda alla particolare venerazione di Giovanni I nei suoi confronti, come largamente testimoniato da diverse fonti letterarie ed artistiche.[28] Più in generale, analogamente ai casi di Alessandro e di Romano I, sebbene ora con presupposti ben più violenti, la scelta di Giovanni I può essere letta in rapporto alle vicende che

[26] La soluzione trova un ideale riscontro in *Joannes Geometra, Carmina varia argumenti sacri vel historici* (*PG* 106), accurante J. P. MIGNE, Parisiis, 1863, coll. 922-923, con citazione della Mano coronante Giovanni I.

[27] B. V. PENTCHEVA, *Icone e potere. La Madre di Dio a Bisanzio* (*Di fronte e attraverso*, 883. *Storia dell'arte*, 44), Milano, 2010 (I ed. University Park [PA], 2006), pp. 87-144.

[28] TORNO GINNASI, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 99-102. In questa sede mi limito a ricordare le informazioni di Leone Diacono e Giovanni Skilitze sul trionfo celebrato da Giovanni I a Costantinopoli nel 971, in occasione del quale egli entrò in Città preceduto dal carro d'onore adibito al trasporto dell'icona della Vergine; *Leonis Diaconi Caloënsis Historiae Libri Decem* (*CSHB*), e recensione C. B. HASII, Bonnae, 1828, pp. 157-159, traduzione inglese in *The History of Leo the Deacon. Byzantine Military Expansion in the Tenth Century* (*DOS*, 41), tr. by A. M. TALBOT, D. F. SULLIVAN, Washington (DC), 2005, pp. 200-201; *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum* (*CFHB*), recensuit I. THURN, Berolini – Nova Eboraci, 1973, p. 310, traduzione francese in Jean Skylitzès, *Empereurs de Constantinople* (*Réalités Byzantines*, 8), tr. par B. FLUSIN et ann. par J. C. CHEYNET, Paris, 2003, pp. 258-259. L'episodio è illustrato anche da una miniatura della stessa Cronaca di Giovanni Skilitze, f. 172v. del codice *Vitr. 26-2* della Biblioteca Nacional di Madrid, opera realizzata nella Sicilia di metà XII secolo; V. TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden, 2002, p. 211, fig. 433.

lo portarono sul trono: l'immagine della sua incoronazione assume l'obiettivo della riabilitazione politica in seguito all'uccisione di Niceforo II avvenuta tra il 10 e l'11 dicembre del 969,[29] nonché all'usurpazione dei legittimi sovrani macedoni, i giovani Basilio e Costantino, che di fatti non compaiono su nessuna delle sue emissioni.

I sovrani legittimi

In rapporto a Basilio II (976-1025),[30] finalmente sul trono insieme al fratello Costantino, alcune testimonianze auree possono essere valutate come delle "monete dell'incoronazione", nonostante secondo una variante iconografica abbreviata. Mi riferisco a quegli esemplari che propongono sopra il capo di Basilio II – il cui busto è come al solito effigiato insieme a quello di Costantino – un'ulteriore corona sospesa a mezz'aria, allusione all'investitura della *Manus Dei* (*Fig. 5*),[31] gesto riconducibile, a sua volta, alla celeberrima miniatura dell'incoronazione al f. 3*r*. del Salterio *gr*. Z. 17 della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia.[32] Il Grierson ha attribuito, in via ipotetica, l'inizio di queste coniazioni ai primi anni dell'XI secolo con riferimento alle vittoriose campagne bulgare del *Basileus* tra il 1001 e il 1004.[33] Il favore celeste nei confronti dell'esercito bizantino dichiarato sul *medium* numismatico sarebbe comprensibile, quindi, in relazione alle gesta del più importante sovrano-condottiero dell'età media che, oltre a restituire stabilità interna, riportò l'Impero ad un prestigio internazionale e che, come

[29] R. Morris, *Succession and usurpation: politics and rhetoric in the late tenth century*, in P. Magdalino (ed.), *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th centuries*, Papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews, Marzo 1992, Cambridge, 1994, pp. 159-170.

[30] P. Stephenson, *The legend of Basil the Bulgar-Slayer*, Cambridge, 2003.

[31] Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], *histamena* nn. 4-6, *tetarteron* n. 9, pp. 619-623, tavv. XLIV-XLV; questa particolare variante della "corona sospesa", priva di *Manus Dei*, ha alcuni precedenti molto antichi, come ad esempio alcuni solidi di Valentiniano III (425-455) della zecca di Ravenna, G. Depeyrot, *Les solidi gaulois de Valentinien III*, in *Revue Suisse de Numismatique*, 65 (1986), pp. 111-131; Ph. Grierson – M. Mays, *Catalogue of Late Roman Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection. From Arcadius and Honorius to the Accession of Anastasius*, Washington (DC), 1992, p. 236, n. 844, tav. 33.

[32] I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts* (*Byzantina Neerlandica*, 6), Leiden, 1976, pp. 20-26, fig. 6; Torno Ginnasi, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 105-107, con ulteriore bibliografia.

[33] Dato cronologico, di contro, ridiscusso da S. Lavenne, *Pour une révision de la classification des nomismata de Basile II (976-1025)*, in *Byz*, 79 (2006), pp. 221-240, in part. pp. 227-228.



Fig. 5. *Histamenon* di Basilio II
(Ex *Numismatica Ars Classica NAC AG*, 56, 2010, lt. 727).

recitato nel suo epitafio, si dimostrò eternamente grato per la protezione ricevuta.[34]

Romano III Argiro (1028-1034)[35] promosse sulle testimonianze auree l'immagine della sua investitura celeste secondo una variante destinata ad essere ripetuta a lungo nella monetazione bizantina dei decenni – e dei secoli – successivi. La totalità degli *histamena* mostra infatti l'Imperatore nell'atto di ricevere la corona da parte della Vergine, entrambi raffigurati stanti (*Fig. 6*).[36] La scelta iconografica si comprende appieno in rapporto alla

[34] S. G. Mercati, *Sull'epitafio di Basilio II Bulgaroctonos*, in *Bessarione*, 25 (1921), pp. 137-142; Idem, *L'epitafio di Basilio Bulgaroctonos secondo il codice modenese greco 144 ed ottoboniano greco 324*, ivi, 26 (1922), pp. 220-222, entrambi ripubblicati in A. Acconcia Longo (a cura di), *S.G. Mercati. Collectanea Byzantina*, Bari, 1970, II, pp. 226-231, 232-234; più di recente, P. Stephenson, *The Tomb of Basil II*, in L. M. Hoffmann (Hrsg.), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur* (*Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik*, 7), Wiesbaden, 2005, pp. 227-238.

[35] J. F. Vannier, *Familles byzantines. Les Argyroi (IXe-XIIe siècles)* (*Byzantina*, 1), Paris, 1975, pp. 36-39; J. C. Cheynet – J. F. Vannier, *Les Argyroi*, in *ZRVI*, 40 (2003), pp. 57-90, in part. pp. 68-72.

[36] Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], n. 1, pp. 715-718, tav. LVI. Segnalo, inoltre, l'esistenza di fibule "monetiformi" che riportano la medesima iconografia: accanto ad un effettivo esemplare di Romano III al Museum August Kestner di Hannover, al quale sono stati applicati dei ganci sulla faccia dedicata a Cristo, ricordo un oggetto aureo liberamente ispirato alle medesime coniazioni bizantine – caso, a quanto pare, non isolato – custodito allo Schlossmuseum di Jever che presenta, quale decorazione, il solo lato con la scena di incoronazione. Sebbene l'origine di questo secondo manufatto sia difficilmente ipotizzabile, le comuni vicende dei due oggetti, rinvenuti entrambi nella prima metà del XX secolo in aree vicine nella Germania nord-occidentale, documentano la diffusione delle coniazioni auree bizantine dell'età macedone o, almeno, il fascino esercitato dai relativi tipi iconografici. M. Schulze-Dörrlamm, *7. Münzfibel* e *8. Münzfibel*, in *Das Reich der Salier. 1024-1125*, catalogo della mostra, Speyer, 23 marzo-21 giugno 1992, Sigmaringen, 1992, pp. 436-437.



Fig. 6. *Histamenon* di Romano III
(Ex *Numismatica Ars Classica NAC AG*, 56, 2010, lt. 734).

posizione dinastica del protagonista, divenuto sovrano solo grazie alle nozze con Zoe – detentrice legittima del potere – nel 1028 ed in seguito alle minacce di Costantino VIII (1025-1028), il quale lo costrinse in precedenza a separarsi dalla prima moglie.[37] La celebrazione dell'aiuto mariano per la salita al trono, soprattutto in un momento di incertezza politica interna come fu l'epoca che seguì la morte di Basilio II, troverebbe un ulteriore riscontro nell'edificazione del Monastero costantinopolitano della Vergine *Peribleptos* promossa proprio da Romano III, tra le cui decorazioni doveva comparire una rappresentazione della Vergine «tra l'Imperatore e l'Imperatrice», per la quale non è da escludere, a mio avviso, una scena di incoronazione.[38]

[37] Il nuovo sovrano era già imparentato con la stessa famiglia macedone, avendo sposato una figlia di Romano I ed essendo, quindi, cognato di Costantino VII. Sulle nozze tra Romano III e Zoe, A. E. Laiou, *Imperial Marriages and Their Critics in the Eleventh Century: The Case of Skylitzes*, in *DOP*, 46 (1992), pp. 165-176, in part. pp. 167-169; si veda anche, non solo su questo caso, Eadem, *Les contrôles sur le mariage: l'aristocratie et l'inceste*, in Eadem, *Mariage, Amour et Parenté à Byzance aux XIe-XIIIe Siècles* (*Monographies*, 7), Paris, 1992, pp. 21-66. Sulla figura dell'Imperatrice Zoe, con particolare interesse per la sua fortuna nella storiografia moderna, M. Della Valle, *Questioni intorno alla porfirogenita Zoe*, in A. Rigo – A. Babuin – M. Trizio (a cura di), *Vie per Bisanzio* (*Due punti*, 25), Atti del VII Congresso nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini, Venezia, 25-28 novembre 2009, Bari, 2013, II, pp. 919-938.

[38] La testimonianza si deve a *Ruy González De Clavijo, Embajada a Tamorlán* (*Clásicos Castalia*), ed. de F. López Estrada, Madrid, 1999, III.3, pp. 120-124, in part. pp. 120-121; traduzione italiana in Idem, *Viaggio a Samarcanda (1403-1406). Un ambasciatore spagnolo alla corte di Tamerlano* (*I libri di Viella*, 18), a cura di P. Boccardi Storoni, Roma, 1999, pp. 56-59, in part. pp. 56-57; sul complesso della *Peribleptos* si veda, almeno, K. Dark, *The Byzantine Church and Monastery of St. Mary Peribleptos in Istanbul*, in *The Burlington Magazine*, 141 (1999), pp. 656-664. Per ulteriori considerazioni e riferimenti bibliografici, Torno Ginnasi, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 109-110.

D'altronde, sebbene una simile testimonianza richiami alla mente il celebre pannello musivo nella galleria sud della Santa Sofia di Costantinopoli che ritrae Costantino IX Monomaco (1042-1055) – commissione in origine destinata, molto probabilmente, a Romano III – e Zoe offerenti e semplicemente stanti ai lati di Cristo,[39] scene di incoronazione per mano della Vergine di una coppia formata da Imperatore e Imperatrice non dovevano mancare, come documentato dalla più tarda miniatura al f. 6*r*. del codice *gr*. 922 della Bibliothèque Nationale di Parigi dedicata a Costantino X (1059-1067) ed Eudocia Macrembolitissa.[40]

Infine, a Michele IV Paflagone (1034-1041), secondo marito di Zoe, sono attribuibili gli ultimi esempi di "monete dell'incoronazione" dell'età macedone, sebbene secondo ulteriori varianti. Gli *histamena* aurei battuti a Costantinopoli si limitano a mostrare, infatti, il mezzo busto dell'Imperatore investito – o, in questo caso, benedetto – dalla *Manus Dei* in alto a sinistra (*Fig. 7*).[41] A queste coniazioni vanno poi aggiunte le altre monete nello stesso metallo attribuite dal Grierson sempre a Michele IV e non all'omonimo successore che propongono una soluzione più complessa.[42] Il sovrano è raffigurato stante e reggente il *labarum*, idealmente donato dall'Arcangelo Michele al suo fianco, mentre la *Manus Dei* incorona il suo capo (*Fig. 8*). Tali emissioni sono state assegnate dall'Hendy – ipotesi accolta dal Grierson – a Tessalonica e poste possibilmente in relazione con la vittoria sui Bulgari alla fine del regno[43] in virtù dei riscontri che si avranno su una successiva classe di *trachea* in elettro di Alessio I (1081-1118), battuti in questa zecca

[39] Si vedano, di recente, B. Kiilerich, *Likeness and icon. The imperial couples in Hagia Sophia*, in *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*, 18 (2004), pp. 175-201, in part. pp. 184-193; Eadem, *Rifacimenti nel pannello macedone in Santa Sofia di Costantinopoli: Zoe e i suoi tre mariti*, in A. C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo. Immagini e ideologie* (*I convegni di Parma*, 5), Atti del convegno internazionale di studi, Parma, 23-27 settembre 2002, Milano, 2005, pp. 100-108; M. Della Valle, *Costantinopoli e il suo Impero. Arte, architettura, urbanistica nel millennio bizantino* (*Di fronte e attraverso*, 803. *Storia dell'arte*, 38), Milano, 2007, p. 94; B. Kiilerich, *Defacement and Replacement as Political Strategies in Ancient and Byzantine Ruler Images*, in K. Kolrud – M. Prusac (eds), *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, Farnham – Burlington (VT), 2014, pp. 57-73, in part. pp. 68-69; per completezza cito anche l'ipotesi di T. Kambourova, *L'image manipulée: considérations sur une mosaïque de Sainte-Sophie*, in *Images Re-Vues*, 2 (2006), pp. 1-13 (rivista *on line*: http://imagesrevues.revues.org/308), che propone come primi destinatari del mosaico Giovanni I e il giovane Basilio II al tempo della reggenza, al posto, rispettivamente, degli attuali Costantino IX e Zoe.

[40] Spatharakis, *The Portrait* [vd. n. 32], pp. 102-106, fig. 68; Torno Ginnasi, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 122-123.

[41] Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], n. 1, pp. 724-726, tav. LVII.

[42] Ivi, n. 2, p. 726, tav. LVIII.

[43] J.C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)* (*Byzantina Sorbonensia*, 9), Paris, 1990 p. 49; Stephenson, *Byzantium's Balkan Frontier* [vd. n. 22], pp. 130-135.



Fig. 7. *Histamenon* di Michele IV
(Ex *Numismatica Ars Classica NAC AG*, 56, 2010, lt. 737).



Fig. 8. *Histamenon* di Michele IV
(Ex *Stack's Bowers Galleries, The Golden Horn Collection*, 2009, lt. 3252).

negli anni 1081-1082 al tempo della prima guerra normanna, sui quali il personaggio sacro è effigiato in modo del tutto simile.[44] L'idea è avvalorata dai ritrovamenti in Danimarca di monete imitative in argento di Svend II Estridsen (1047-1074), rinvenimenti spesso accostati al tesoro che il re norvegese Harald III Hardråde (1047-1066), comandante della Guardia variaga in occasione della citata campagna militare di Michele IV, portò con sé in

[44] M. F. Hendy, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, IV.1-2, Washington 1999, rispettivamente n. 4, pp. 204-205, tav. I, e pp. 188-190; anche i *trachea* in biglione battuti negli anni 1082-1092, ivi, n. 5, pp. 205-206, tav. I, mostrano uno schema simile, con la sostituzione del *labarum* con una croce patriarcale.

Scandinavia.[45] Queste ultime emissioni testimoniano l'ampia portata del tema iconografico e la sua adattabilità a contesti diversi, anche molto lontano da Costantinopoli.[46]

"Monete per la cerimonia di incoronazione"

A causa della difficoltà di una definizione certa degli esemplari appartenenti a questo gruppo, le testimonianze qui proposte saranno discusse in ordine cronologico senza ulteriori distinzioni.

L'associazione al trono di Basilio I avvenne nell'866 per decisione di Michele III (842-867).[47] Sebbene durante questo anno e mezzo circa siano state coniate a Costantinopoli delle monete in metallo eneo che riportano immagini ed iscrizioni relative ai due sovrani, queste sembrano essere entrate in circolazione a tutti gli effetti e la loro rarità pare dovuta, per lo più, al rapido e comprensibile ritiro ordinato da Basilio I una volta completata l'usurpazione ai danni del predecessore.[48] Anche la classe di *miliaresia* argentei databile allo stesso periodo non può essere posta in relazione diretta con l'aspetto cerimoniale dell'evento, sebbene in questo altro caso si tratti certamente, data l'esiguità di esemplari noti, di monete "d'occasione" (*Fig. 9*).[49] Nonostante la

[45] P. Hauberg, *Myntforhold og Udmyntninger i Danmark indtil 1146*, Kjøbenhavn, 1900, *penning* n. 7, p. 214, tav. VIII (Lund); lo stesso tipo al dritto si riscontra sui *penningar* nn. 8, 11, pp. 214-215, tav. VIII (Lund); si vedano anche Ph. Grierson, *Harold Hardrada and Byzantine Coins Types in Denmark*, in *BF*, 1 (1966), pp. 124-138, ripubblicato in Idem, *Later Medieval Numismatics (11th-16th Centuries). Selected Studies*, London, 1979, cap. V; M. F. Hendy, *Michael IV and Harold Hardrada*, in *Numismatic Chronicle*, 10 (1970), pp. 187-19, ripubblicato in Idem, *The economy, fiscal administration and coinage of Byzantium*, Northampton, 1989, cap. X.

[46] Sull'importanza delle testimonianze numismatiche bizantine per le coniazioni scandinave, B. Malmer, *The Byzantine empire and the monetary history of Scandinavia during the 10th and 11th century A.D.*, in R. Zeitler (éd.), *Les Pays du Nord et Byzance. Scandinavie et Byzance* (*Acta Universitatis Upsaliensis. Figura*, *Nova Series*, 19), Actes du colloque nordique et international de byzantinologie, Uppsala, 20-22 aprile 1979, Uppsala – Stockholm, 1981, pp. 125-129; C. Morrisson, *Le rôle des varanges dans la transmission de la monnaie byzantine en Scandinavie*, ivi, pp. 131-140; T. Talvio, *Imitations de la monnaie byzantine en Finlande*, in *Revue Numismatique*, 36 (1994), pp. 146-154.

[47] *Georgii Monachi Vitae Recentiorum Imperatorum*, in *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (*CSHB*), ex recognitione I. Bekker, Bonnae, 1838, pp. 761-924, in part. pp. 831-833; su Basilio I, A. Vogt, *Basile Ier empereur de Byzance (867-886) et la Civilisation byzantine à la fin du IXe siècle*, Paris, 1908; più di recente, N. Tobias, *Basil I Founder of the Macedonian Dynasty. A Study of the Political and Military History of the Byzantine Empire in the Ninth Century*, Lewiston, 2007.

[48] Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.1 [vd. n. 3], n. 8, pp. 466-467, tav. XXIX.

[49] Ivi, n. 7, p. 466, tav. XXIX. Secondo il Grierson, la tipologia è stata introdotta da Leone III (717-741) proprio per celebrare l'associazione al trono del figlio Costantino, sebbene l'emissione sia poi rimasta in circolazione; ivi, pp. 63-64 e nn. 21-23, pp. 251-253, tavv. II-III.



Fig. 9. *Miliaresion* di Michele III
(Ex *Gemini Numismatic Auctions LLC*, 3, 2007, lt. 540).

mancanza del nome di Basilio e l'esaltazione di quello di Michele III, ora definito μέγας Βασιλεύς,[50] tale scelta, pur oscurando formalmente lo *status* del co-imperatore, rivela, però, un cambiamento nel protocollo di successione tale da indurre a considerare queste emissioni, almeno a posteriori ed in modo implicito, delle monete battute se non per la cerimonia di incoronazione di Basilio, di sicuro per suo effetto.

Per quanto concerne gli anni del regno effettivo di Basilio I, è possibile citare due classi di esemplari in oro,[51] assai probabilmente con funzione cerimoniale, insieme ad altre due discusse serie di coniazioni, rispettivamente in oro e in bronzo,[52] ritenute a lungo monete emesse con la stessa finalità e solo di recente attribuite, sulla base di ritrovamenti documentati, almeno le seconde, ad una zecca provinciale situata in Calabria.[53] La prima delle monete quasi sicuramente "d'occasione", un solido che presenta su una faccia Cristo in trono, sull'altra Basilio I stante (*Fig. 10*), è stata assegnata dal Grierson ad un periodo molto precoce in virtù del basso esito qualitativo di iscrizioni e figure; in particolare, l'incoronazione del primogenito e amatissimo Costantino avvenuta, presumibilmente, nel gennaio dell'868,[54] sembra essere stata la

[50] Ivi, p. 455, con riferimenti a fonti letterarie.

[51] Ivi, III.2, nn. 1-2, pp. 487-489, tav. XXX; FÜEG, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], nn. 1-2, pp. 30-31, 77, 304-305.

[52] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], nn. 4-6, pp. 490-491, tav. XXX; ivi, n. 13, pp. 501-502, tavv. XXXIII.

[53] D. CASTRIZIO, *Emissioni monetali in oro e bronzo della zecca di Reggio sotto Basilio I e Leone VI*, in *TM*, 16 (2010), pp. 157-162, con ulteriore bibliografia.

[54] Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], n. 1, p. 487, tav. XXX; ivi, p. 474, per la citazione dei documenti che attestano l'incoronazione di Costantino tra il 5 novembre dell'867 e il 12 febbraio dell'868.



Fig. 10. Solido di Basilio I
(Ex *Stack's Bowers Galleries, The Golden Horn Collection*, 2009, lt. 3212).

circostanza più probabile per questa coniazione.[55] Allo stesso avvenimento, come pare supporre Franz Füeg,[56] dovrebbero collegarsi i solidi e il tremisse – quest'ultimo conosciuto in un unico esemplare in collezione privata – che associano il mezzo busto di Basilio I a quelli della moglie Eudocia Ingerina e dello stesso Costantino (*Fig. 11*), sebbene di nuovo il Grierson, pur non escludendo questa eventualità, li attribuisca all'882, anno di morte della donna, con finalità quindi commemorativa,[57] e Vasiliki Penna li ponga in relazione al trionfo celebrato nell'autunno dell'879 in seguito alle vittorie ottenute dai sovrani in Siria.[58] Ancor più complessa è la questione relativa alle altre emissioni. Si tratta di frazioni auree e coniazioni bronzee di modulo ridotto che riproducono il medesimo schema ma con altri protagonisti, ossia il mezzo busto di Basilio I al dritto e quelli dei figli Leone e Alessandro al rovescio (*Figg. 12-13*),[59] soluzione visivamente vicina alle altre monete appena citate.

[55] V. PENNA, *Reassessing the gold coinage of Basil I: the testimony of an unknown Byzantine "pattern" coin*, in *TM*, 16 (2010), pp. 663-673, in part. p. 672, opta, di contro, per un'emissione celebrativa riferita alla dedicazione della *Nea Ekklesia* nell'880; su questo edificio, P. MAGDALINO, *Observations on the Nea Ekklesia of Basil I*, in *JÖB*, 37 (1987), pp. 51-64, ripubblicato in IDEM, *Studies on the History and Topography of Byzantine Constantinople*, Aldershot, 2007, cap. V; C. BARSANTI, *Le chiese del Grande Palazzo di Costantinopoli*, in A. C. QUINTAVALLE (a cura di), *Medioevo. La Chiesa e il Palazzo* (*I convegni di Parma*, 8), Atti del convegno internazionale di studi, Parma, 20-24 settembre 2005, Milano, 2007, pp. 87-100, in part. pp. 94-95.

[56] FÜEG, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], p. 31.

[57] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], p. 481 e nn. 3-4, pp. 489-490, tav. XXX.

[58] PENNA, *Reassessing the gold coinage of Basil I* [vd. n. 55], pp. 670-671.

[59] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vol. n. 3], coniazioni auree nn. 5-6, pp. 490-491, coniazioni enee n. 13, pp. 501-502, tav. XXX, anche queste ultime giudicate delle frazioni.



Fig. 11. Solido di Basilio I
(Ex *Stack's Bowers Galleries, The Golden Horn Collection*, 2009, lt. 3213).



Fig. 12. Semisse di Basilio I
(Ex *Stack's Bowers Galleries, The Golden Horn Collection*, 2009, lt. 3216).



Fig. 13. *Follis* (?) di Basilio I
(Washington DC, Dumbarton Oaks, Byzantine Collection).

Come detto, le emissioni enee sono state assegnate da Daniele Castrizio, con buona certezza, ad un'officina dell'Italia meridionale verosimilmente operativa a Reggio Calabria tra l'879 e il 901, cioè tra l'anno successivo alla conquista saracena di Siracusa, a lungo capitale del tema bizantino di Sicilia e sede della zecca, e la presa della stessa Reggio.[60] Oltre all'evidenza dei cospicui ritrovamenti nell'area dello Stretto, gli aspetti stilistici allontanano queste coniazioni dalla zecca di Costantinopoli, caratteristiche che hanno suggerito al Grierson – che attribuisce però tutte queste emissioni alla Capitale e che ipotizza un uso cerimoniale connesso all'incoronazione di Alessandro nell'879, giustificando così la poca accuratezza formale per via dell'urgenza dell'evento – la definizione di "provinciali".[61] Se per tali monete è quindi da escludere una finalità "occasionale", più difficile è la valutazione delle emissioni auree del medesimo tipo che non trovano lo stesso riscontro nei rinvenimenti calabresi e che potrebbero avere, invece, un precedente negli esemplari con Eudocia e Costantino, nonostante l'evidente affinità stilistica con le serie in bronzo. In assenza, al momento, di ulteriori indicazioni archeologiche, resta più opportuno sospendere il giudizio sulla zecca di provenienza e quindi pure sul loro eventuale rapporto diretto con la cerimonia di incoronazione di Alessandro,[62] seppur tale occasione abbia dato certamente avvio alla serie.

La monetazione di Leone VI non sembrerebbe, in apparenza, comprendere "monete per la cerimonia di incoronazione" che hanno come protagonista né, ovviamente, il sovrano stesso investito dal padre nell'870,[63] né il figlio e futuro Costantino VII che ricevette la corona nel 908.[64] Tuttavia, il Wroth ha proposto di assegnare i solidi aurei che ritraggono, per la prima

[60] Sulla città di Reggio Calabria in età bizantina, V. Von Falkenhausen, *Reggio bizantina e normanna*, in *Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture di territori*, Atti dell'VIII e IX incontro di studi bizantini, Reggio Calabria, 17-19 maggio 1985, 16-18 dicembre 1988, Soveria Mannelli, 1991, pp. 249-282, in part. pp. 249-271.

[61] Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], p. 479; l'origine costantinopolitana, pur riconoscendo sempre l'aspetto "provinciale" di questi esemplari, è sostenuta anche da F. Füeg, *Byzanz: zu Prägungen aus dem 8. bis 11. Jahrhundert*, in *Schweizer Münzblätter*, 49 (1999), pp. 73-80, in part. pp. 78-79, e da Penna, *Reassessing the gold coinage of Basil I* [vd. n. 55], nt. 28, p. 668, che apre alla possibilità di una serie cerimoniale per l'incoronazione di Alessandro; C. Morrisson, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1970, II, p. 540 e n. 7, p. 547, tav. LXXV, opta, di contro, per una zecca ignota e Castrizio, *Emissioni monetali* [vd. n. 53], p. 161, propone un'origine reggina anche per le emissioni auree.

[62] L'eventualità è affermata con convinzione da Penna, *Reassessing the gold coinage of Basil I* [vd. n. 55], p. 669.

[63] Su questo sovrano, S. Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912). Politics and People* (*The Medieval Mediterranean*, 15), Leiden – New York – Köln, 1997.

[64] Ph. Grierson – R. J. H. Jenkins, *The Date of Constantine VII's Coronation*, in *Byz*, 32 (1962), pp. 133-138, ripubblicato in R. J. H. Jenkins, *Studies on Byzantine history of the 9th and 10th centuries*, London, 1970, cap. XIII, con puntuale lettura delle fonti grazie alla quale è stato possibile indicare, con buona certezza, il giorno 15 del mese di maggio.



Fig. 14. Solido di Leone VI
(Ex *Numismatica Ars Classica NAC AG*, 75, 2013, lt. 734).

volta sulle testimonianze numismatiche bizantine, la figura della Vergine orante – associata sull'altra faccia a quella di Leone VI a mezzo busto e con capelli lunghi e barba folta – alla sua "incoronazione", da intendere però con la presa effettiva del potere avvenuta di fatto nell'886 (*Fig. 14*).[65] L'idea non è stata accettata dal Grierson che ha preferito attribuire l'emissione agli ultimi anni di regno in virtù dell'aspetto assolutamente maturo del *Basileus*, lontano dai caratteri di un ventenne quale era Leone al momento della successione, ipotizzando un altro avvenimento da celebrare con una coniazione "d'occasione".[66] Personalmente, sebbene lo stesso Imperatore compose ben quattro omelie dedicate alla Vergine in seguito ad eventi non precisati,[67] sono dell'avviso che difficilmente il mezzo ideologico *par excellence* utilizzato dall'autorità imperiale per diffondere messaggi politici possa servire, in età medio-bizantina, a commemorare vicende del tutto personali o che non hanno, ad ogni modo, nessun legame diretto con la vita dello Stato, come il completamento di una delle chiese intitolate a Maria fondate dal padre, o le altre situazioni congetturate dallo studioso e riprese dal Füeg.[68]

[65] W. WROTH, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum*, London, 1908, II, n. 1, pp. 444-445, 449, tav. LI, n. 8.

[66] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], pp. 508-509 e n. 1, p. 512, tav. XXXIV.

[67] Si tratta di componimenti dedicati all'Annunciazione, alla Natività di Maria, alla Presentazione al tempio, alla Dormizione; mentre la prima orazione si attesterebbe all'inizio del regno, le altre sono state datate agli anni 894-896 da Th. ANTONOPOULOU, *The Homilies of the Emperor Leo VI* (*The Medieval Mediterranean*, 14), Leiden – New York – Köln, 1997, pp. 54, 57-60, commento alle pp. 162-172; testi pubblicati in *Leonis VI Sapientis Imperatoris Byzantini Homiliae* (*CCSG*, 63), quas edidit Th. ANTONOPOULOU, Turnhout, 2008, pp. 5-11, 167-179, 221-231, 267-276.

[68] FÜEG, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], nn. 1-2, pp. 32-33, 80, 317, che ipotizza, come pretesto, la morte di una delle mogli di Leone VI. Un'ulteriore ipotesi, meritevole

Credo quindi, riproponendo il pensiero del Wroth, che la particolarità dell'emissione e la sua rarità – ricordo che le prime coniazioni auree non "d'occasione" saranno introdotte solo dal 908 –, pur non configurandosi come una "moneta per la cerimonia di incoronazione" in senso stretto, vada letta in rapporto all'effettiva salita al trono di Leone VI. Occorre considerare, infatti, che la sua ascesa avvenne un mese dopo un periodo di prigionia negli anni 883-886,[69] esperienza che può aver influenzato questa coniazione celebrativa, probabilmente insieme ad altre opere di ambito diverso, come il notissimo avorio dell'incoronazione conservato al Museum für Byzantinische Kunst presso il Bode Museum di Berlino,[70] o la più antica delle citate omelie di Leone VI rivolte alla Vergine, precisamente il componimento sull'Annunciazione nel quale egli afferma di essere un sovrano ancora inesperto.[71] Le problematiche relative all'aspetto non giovanile sul solido, evidenziate peraltro dallo stesso Wroth, possono essere comprese in base alla non necessaria rispondenza fisionomica tra l'età effettiva del sovrano e la rappresentazione monetale che si adatta, essenzialmente, allo *status* del protagonista, imberbe o poco più se co-imperatore, barbato se *Autokrator*; certo, come sottolineato dal Grierson, la cura esecutiva adottata per la realizzazione di questo conio parrebbe esulare da tali regole, anche se una simile attenzione risulterebbe comprensibile in rapporto all'unicità e alle circostanze dell'evento.

La complessità politica del periodo che vide Costantino VII (945-959) al potere – dapprima sotto la reggenza della madre Zoe Carbonopsina, poi

d'attenzione, è stata avanzata da V. Penna, *The Mother of God on Coins and Seals*, in M. Vassilaki (ed.), *Mother of God: Representation of the Virgin in Byzantine Art*, Athens, 20 ottobre 2000-21 gennaio 2001, Athens – Milano, 2000, pp. 209-217, in part. p. 210, che collega l'emissione alle quarte nozze del sovrano con Zoe Carbonopsina, con la finalità di legittimare lo *status* dell'erede Costantino Porfirogenito.

[69] A. Vogt, *La jeunesse de Léon le Sage*, in *RH*, 59 (1934), pp. 389-428, in part. pp. 423-424.

[70] Sull'avorio di Berlino, a lungo considerato la parte superiore di uno scettro, di recente giudicato una sorta di pettine liturgico, e per il quale non sono mancate pure ipotesi attributive inerenti ad altri sovrani di nome Leone, G. Bühl, *69. Comb*, in R. Cormack – M. Vassilaki (eds), *Byzantium. 330-1453*, catalogo della mostra, London, 25 ottobre 2008-22 marzo 2009, London, 2008, pp. 127, 398; Torno Ginnasi, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 79-82, con ulteriore bibliografia ed alcune considerazioni sul possibile pretesto per l'esecuzione.

[71] Ricordo, inoltre, che Leone VI compose un'omelia dedicata al Profeta Elia, proprio per commemorare l'anniversario della sua liberazione avvenuta nel luglio dell'886 – nel giorno, appunto, della festa di questo personaggio –, nel quale egli fa riferimento a tali avvenimenti. Antonopoulou, *The Homilies* [vd. n. 67], pp. 54, 166-170, per il componimento sull'Annunciazione; ivi, pp. 66, 233-236, per quello sul Profeta Elia; testi pubblicati in *Leonis VI Sapientis Imperatoris Byzantini Homiliae* [vd. n. 67], pp. 5-11, 447-450. Sappiamo, inoltre, che in occasione delle celebrazioni per il Profeta Elia era previsto un donativo aureo da parte del sovrano ad alcuni notabili; *Constantine Porphyrogennetos, The Book of Ceremonies* [vd. n. 12], II, 52, p. 778.

all'ombra del suocero Romano I, infine quale *Autokrator*[72] – si rispecchia nell'altrettanto intricato insieme di coniazioni di questi anni che permettono, nonostante alcune incertezze, di seguire passo per passo i numerosi cambiamenti nel protocollo di corte. Tra queste emissioni, rispetto alle precedenti, sembrerebbe ancor più difficile riconoscere esemplari battuti per il rituale di incoronazione, così come resta poco agevole determinare se le "monete dell'incoronazione", discusse nella prima sezione, abbiano avuto una destinazione cerimoniale.

I solidi aurei che mostrano le effigi del giovane Costantino e di Zoe (*Fig. 15*), sebbene assegnati dal Grierson – pur con qualche dubbio – all'intero periodo della reggenza (914-919), sono più verosimilmente da considerare, data la loro estrema rarità, delle emissioni "d'occasione" per celebrare il ritorno a corte della donna nel febbraio del 914 dopo la sua estromissione alla morte di Alessandro avvenuta otto mesi prima.[73] Non si tratta, ovviamente, di "monete per la cerimonia di incoronazione" in senso letterale, anche se la loro funzione ideologica vi si avvicina molto, come nei casi citati riferibili ad emissioni realizzate per commemorare l'ascesa di un sovrano, indipendentemente dal rituale di incoronazione, avvenuto per Costantino VII, come anticipato, già nel 908.



Fig. 15. Solido di Costantino VII e Zoe
(Ex *Stack's Bowers Galleries, The Golden Horn Collection*, 2009, lt. 3222).

[72] Su Costantino VII, A. Toynbee, *Costantino Porfirogenito e il suo mondo* (*Biblioteca storica*), Firenze, 1987 (I ed. London, 1973); su Zoe Carbonopsina, S. Tougher, *The Reign of Leo VI* [vd. n. 63], pp. 152-163. I diversi momenti di avvicendamento al trono e i mutamenti di ordine protocollare sono sintetizzati, con chiarezza, da Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], pp. 527-529.

[73] Ivi, p. 533 e n. 2, p. 542, tav. XXXVI; Füeg, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], n. 2, pp. 34, 82, 321 e p. 168 con censimento di quindici esemplari ottenuti da due soli coni di dritto e quattro di rovescio. Il Füeg specifica come data di emissione il 6 febbraio del 914, propendendo così, implicitamente, per la stessa ipotesi qui proposta.

Le coniazioni successive, ossia quelle ascrivibili al periodo durante il quale esercitò il potere Romano I, presentano maggiori difficoltà di datazione. Sebbene l'inquadramento generale offerto dal Grierson risulti, in linea di massima, condivisibile ed utilissimo, alcune questioni restano tuttora aperte. Come osservato da Franz Füeg, il materiale disponibile al tempo dallo studioso era assai minore rispetto all'insieme oggi noto e, per quanto concerne le emissioni auree, censito dallo stesso Füeg che propone, di fatti, alcune ipotesi cronologiche diverse.[74] Inoltre, l'elevato numero di differenti tipi monetali battuti nel corso di un arco così breve – sei classi di monete in oro in non più di undici anni – complica l'individuazione di possibili esemplari coniati per la cerimonia di incoronazione, proprio in virtù di questi rapidi cambiamenti che, ad ogni modo, riflettono i mutamenti del relativo scenario politico. Nonostante risulterebbe di grande interesse storico seguire tale evoluzione attraverso il riepilogo dell'intero gruppo, ai fini della trattazione è più utile soffermarsi sui casi eventualmente connessi al rituale d'incoronazione. Tra queste coniazioni, i solidi che mostrano i mezzi busti di Costantino VII e Romano I, con precedenza protocollare al giovane macedone, sebbene non possano essere considerati soltanto "d'occasione", sono certamente i più antichi ed iniziano ad essere battuti con l'incoronazione del Lecapeno, avvenuta il 17 dicembre del 920, sino ai primi mesi dell'anno successivo;[75] il numero degli esemplari ora conosciuti impedisce di collegarli esclusivamente al rito di intronizzazione, anche se la loro valenza commemorativa resta evidente.[76]

Oltre alle questioni iconografiche esaminate più sopra, è possibile avanzare qualche osservazione sulla possibile datazione delle "monete dell'incoronazione", nonché sulla loro eventuale funzione cerimoniale. Pur senza affermarlo esplicitamente, il Grierson, attribuendo entrambe le classi all'anno 921, induce a pensare a delle monete emesse per l'incoronazione di Cristoforo, almeno in rapporto alla prima serie sulla quale egli appare nella posizione principale, a sinistra, più grande, barbato e con *loros*, mentre il cognato è effigiato in scala ridotta, imberbe e con clamide (*Fig. 2*).[77] Secondo lo studioso, questa classe sarebbe stata presto sostituita dalla seconda, i cui esemplari mostrano gli stessi protagonisti ma con ruoli ed abiti invertiti e, sorprendentemente, entrambi rappresentati in età adulta e

[74] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], pp. 533-534; FÜEG, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], p. 35.

[75] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], n. 3, pp. 542-543, tav. XXXVI; FÜEG, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], n. 3, pp. 34-35, 82, 324.

[76] Ivi, p. 168, con censimento di trentatré esemplari ottenuti da dieci coni di dritto e undici di rovescio.

[77] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], n. 5, p. 544, tav. XXXVI.

con le stesse proporzioni tanto da generare un rapporto gerarchico non del tutto chiaro, sebbene formalmente modificato in favore dell'erede legittimo (*Fig. 3*).[78] Il Füeg ha proposto di anteporre questa serie alla precedente – con rispettiva datazione al 923-924 e al 924 – ipotizzando, così, la graduale estromissione di Costantino VII[79] culminata nei successivi e più numerosi solidi con le sole effigi di Romano I e Cristoforo.[80] A mio avviso, le fonti ricordate dal Grierson, le caratteristiche formali dei sovrani ritratti, l'esiguo numero degli esemplari noti con precedenza a Cristoforo – sei solidi prodotti da un'unica coppia di coni[81] – e, nondimeno, il possibile richiamo cerimoniale dell'immagine dell'investitura di Romano I sull'altra faccia sono aspetti che ben si accordano ad una coniazione di carattere prettamente celebrativo, realizzata per l'associazione al trono del giovane Lecapeno.[82] Tale classe di solidi rappresenterebbe così l'unico esempio di moneta, al contempo, "dell'incoronazione" e "per la cerimonia di incoronazione" assegnabile all'età macedone, sebbene con protagonisti distinti, Romano I della soluzione figurativa, Cristoforo del momento cerimoniale.

Così come Costantino VII non risulta essere protagonista di "monete dell'incoronazione" tra quelle coniate pure dopo la definitiva riacquisizione del potere nel gennaio del 945,[83] a suo tempo non furono battuti

[78] Ivi, p. 534 e n. 6, p. 545, tav. XXXVI; sugli avvenimenti che influirono sulla precedenza nell'etichetta di corte, oltre al citato schema, ivi, pp. 527-529, TORNO GINNASI, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 88-89.

[79] FÜEG, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], p. 35.

[80] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], n. 7, pp. 546-547, tav. XXXVI, con datazione al 921-931; FÜEG, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], n. 7, pp. 36, 84-85, 328-334, con datazione al 924-931, e p. 168 con censimento di 390 esemplari accertati ottenuti da 150 coni di dritto e 211 di rovescio.

[81] Ivi, p. 168.

[82] Mi pare difficilmente sostenibile l'ipotesi formulata dal Bellinger e accolta dallo stesso Grierson di assegnare a questo avvenimento una presunta emissione enea, nota in un unico esemplare in collezione privata, che ripropone, in modo pressoché sovrapponibile, lo schema e la rappresentazione figurativa di un *follis* di Leone VI con iscrizioni riferite però a Cristoforo, esito, verosimilmente, di un'alterazione moderna. Sebbene il Grierson insista sulla profusione di emissioni insolite durante gli anni di Costantino VII, è assai improbabile, pur postulando l'autenticità del pezzo, il ricorso, per una circostanza così importante, a una coniazione ispirata ai comuni "*folles* epigrafici", per di più senza il minimo tentativo di una caratterizzazione, almeno tipologica, dell'immagine del protagonista, peculiarità particolarmente rappresentativa di questa serie di monete – che prevedono l'effigie del regnante abbinata ad una faccia interamente destinata ad iscrizioni – soprattutto negli anni immediatamente successivi. A. R. BELLINGER, *Byzantine Notes. 6. The Coins of Constantine Porphyrogennetus and his Associates*, in *The American Numismatic Society. Museum Notes*, 13 (1967), pp. 148-166, in part. n. 12 pp. 158-159, tav. XXXIV, n. 1; GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], pp. 537-538 e n. 24, p. 561, tav. XXXVIII; sul *follis* di Leone VI, ivi, n. 8, pp. 518-521, tav. XXXV.

[83] È comunque possibile seguire il progressivo riavvicinamento al trono, già a partire dalla morte di Cristoforo nel 931, ivi, ad esempio i solidi nn. 8, 10, pp. 547-549, tav. XXXVI; FÜEG,

esemplari per celebrarne l'investitura. Ad ogni modo, appena divenuto *Autokrator* e memore delle usurpazioni subite, il sovrano si affrettò ad unire al trono Romano II (959-963).[84] A questo avvenimento il Grierson sembrerebbe riferire, sebbene non lo affermi apertamente ma circoscrivendo il periodo di emissione al 945, la prima classe di solidi del loro regno congiunto che mostrano le consuete effigi a mezzo busto dei due sovrani.[85] Più verosimilmente, come si evince dal numero elevato di esemplari censiti dal Füeg che estende la datazione al 946,[86] nemmeno in questo caso si può parlare di "monete per la cerimonia di incoronazione" ma di coniazioni regolari, comunque dall'alto valore celebrativo; è poi assai probabile che un'immagine di incoronazione – la notissima tavoletta in avorio al Cabinet des Médailles della Bibliothèque Nationale di Parigi che propone la sua investitura, insieme a quella della moglie Berta-Eudocia, dalle mani di Cristo[87] – fu prodotta proprio per commemorare il momento dell'associazione del giovane monarca. Infine, una volta assunto il potere in prima persona nel 959, Romano II iniziò a battere moneta a suo nome, sebbene siamo a conoscenza solamente di tre solidi aurei (*Fig. 16*).[88] Un numero così esiguo di testimonianze, nonché l'accurata resa del suo ritratto che compare a mezzo busto e con caratteristiche simili a quello di Leone VI sui citati solidi "d'occasione" con la Vergine, suggerisce la possibilità di una coniazione speciale, non propriamente "monete per la cerimonia di

Corpus of the Nomismata [vd. n. 10], nn. 8, 10, pp. 36, 38, 85, 87, 334, 336-337. Non bisogna poi dimenticare che a Costantino VII è legata l'immagine di investitura sacra più famosa, la placchetta in avorio conservata al Museo Puškin di Mosca; E. PILNIK, *68. Ivory with Constantine VII Porphyrogennetos crowned by Christ*, in CORMACK – VASSILAKI, *Byzantium. 330-1453* [vd. n. 70], pp. 126, 397-398; TORNO GINNASI, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 89-91, con ulteriore bibliografia.

[84] Il *De Caerimoniis* doveva contenere questo specifico protocollo di incoronazione, del quale si è però conservato solo il titolo; *Constantine Porphyrogennetos, The Book of Ceremonies* [vd. n. 12], II, p. 511, n. 17.

[85] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], n. 14, pp. 551-552, tav. XXXVII. Occorre ricordare, però, che l'incoronazione di Romano II, a lungo datata al giorno di Pasqua del 945, è stata posticipata da studi più recenti all'anno seguente; C. ZUCKERMANN, *Le voyage d'Olga et la première ambassade espagnole à Constantinople en 946*, in *TM*, 13 (2000), pp. 647-672, in part. pp. 669-670.

[86] FÜEG, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], n. 14, pp. 39, 90, 340-341 e p. 169 con censimento di cinquantasette esemplari ottenuti da venti coni di dritto e trentanove di rovescio.

[87] D. GABORIT-CHOPIN, *148. Plaque: le Christ couronnant Romanos et Eudoxia*, in J. DURAND (éd.), *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises,* catalogo della mostra, Paris, 3 novembre 1992-1 febbraio 1993, Paris, 1993, pp. 232-233; TORNO GINNASI, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 93-95, con ulteriore bibliografia.

[88] GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], nn. 1-2, pp. 576-577, tav. XL, con datazione al periodo intero di regno; FÜEG, *Corpus of the Nomismata* [vd. n. 10], nn. 1-2, pp. 40, 94, 357, con individuazione di due coni di dritto e tre di rovescio, ivi, p. 169, ed attribuzione in forma dubitativa al 959.



Fig. 16. Solido di Romano II
(Washington DC, Dumbarton Oaks, Byzantine Collection).

incoronazione" ma connesse all'immediato inizio del regno e con analoghe finalità celebrative.

Nella prima sezione sono stati menzionati alcuni pseudo-sigilli in piombo di Giovanni I con lo stesso schema iconografico delle sue emissioni auree. Sebbene sia difficile indicare una destinazione certa per questi oggetti, il numero molto limitato di esemplari conosciuti potrebbe suggerire una realizzazione occasionale che li accosterebbe alla categoria delle "monete per la cerimonia di incoronazione". Nonostante il materiale assai povero allontani l'eventualità di un dono imperiale a persone di rango elevato, non è da escludere l'ipotesi di un'offerta a strati sociali più bassi, configurandosi come il primo tentativo di diffusione del tema iconografico ad un pubblico diversificato.[89]

Per quanto riguarda i sovrani dell'età macedone matura, non siamo a conoscenza di monete realizzate specificatamente per il momento rituale.[90] Ad ogni modo, al periodo di Basilio II e di Costantino VIII – le relative incoronazioni furono già celebrate, rispettivamente, negli anni 960 e 962,[91]

[89] Per le prime "monete dell'incoronazione" in metallo vile emesse con sistematicità e su larghissima scala dalla zecca di Costantinopoli occorrerà attendere il regno di Manuele I (1143-1180); HENDY, *Catalogue of the Byzantine Coins*, IV.1-2 [vd. n. 44], *trachea* in biglione n. 13, pp. 312-323, tav. XV.

[90] Contestualmente alla consegna del presente testo è stato pubblicato lo studio di F. FÜEG, *Corpus of the Nomismata from Basil II to Eudocia. 976-1067. Corpus from Anastasius II to John I 713-976 with Addenda. Structure of the Issues 976-1067. The concave/convex Histamena. Contribution to the Iconographic and Monetary History*, Lancaster (PA) – London, 2014 (2015), i cui dati forniranno certamente un apporto fondamentale per le successive ricerche sulle emissioni di questi decenni.

[91] Per Basilio II, *Georgius Cedrenus, Historiarum Compendium* (*CSHB*), ab I. BEKKERO suppletus et emandatus, Bonnae, 1838-1839, *tomus alter*, pp. 338-339; per Costantino VIII,

dettaglio che impedisce di rintracciare simili coniazioni occasionali –, è però possibile indicare, rapidamente, alcune rare emissioni certamente realizzate per commemorare la riacquisizione del trono da parte della casata macedone nel 976 e che quindi assumono, sebbene dal punto di vista ideologico e non cerimoniale, una valenza analoga. Si tratta di un *histamenon* aureo – il cui medesimo tipo è riconoscibile anche su un *tetarteron* –, un *tetarteron* aureo e un *miliaresion* in argento, esemplari tutti datati dal Grierson all'inizio del 977.[92] Le prime due coniazioni sono caratterizzate da tipologie simili: al mezzo busto di Cristo corrispondono, sull'altra faccia, le effigi dei sovrani reggenti insieme, nel primo caso, una croce patriarcale (*Fig. 17*) e, nel secondo, un meno consueto *labarum*.[93] L'emissione argentea mostra un ritorno al tradizionale schema totalmente epigrafico ed aniconico del *miliaresion*: mentre su un lato compaiono i nomi di Basilio e Costantino, sull'altro è posta una croce patriarcale su gradini, priva di ogni riferimento figurativo ai monarchi (*Fig. 18*).[94] Tali caratteristiche, tutte volte a commemorare la continuità della dinastia attraverso l'esaltazione non solo di Basilio II ma anche del fratello minore, confermano l'occasionalità di queste coniazioni, i cui tipi, di fatti, saranno modificati per le emissioni destinate all'ampia circolazione.

Conclusione

Escludendo le coniazioni che propongono l'investitura del sovrano secondo varianti abbreviate ed allusive, le "monete dell'incoronazione" dell'età macedone sono tutte attribuibili a personaggi estranei alla dinastia, con la sola eccezione dell'Imperatore Alessandro. Il ruolo a corte di quest'ultimo è ad ogni modo paragonabile alla condizione degli altri monarchi: sebbene macedone per sangue, egli si trovò alla guida dello Stato quale reggente per un erede legittimo, così come Romano I, Giovanni I e, per motivi diversi, Romano III. A giudicare dalle scelte numismatiche di questi

N. Oikonomides, *La cronologia dell'incoronazione dell'imperatore bizantino Costantino VIII (962)*, in *Studi Salentini*, 19 (1965), pp. 172-175, ripubblicato in Idem, *Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe-XVe s.),* London, 1976, cap. XIII.

[92] Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], pp. 603, 608, 610; la datazione degli esemplari aurei è anticipata al 976 da Lavenne, *Pour une révision* [vd. n. 33], p. 228; sul significato e la funzione del *tetarteron* aureo introdotto da Niceforo II, Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.1 [vd. n. 3], pp. 28-39; M. F. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy. C. 300-1450*, Cambridge, 1985, pp. 506-510.

[93] Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins*, III.2 [vd. n. 3], rispettivamente nn. 1, 7, pp. 613, 622 e n. 10, p. 623, tavv. XLIII-XLIV.

[94] Ivi, n. 16, p. 627, tav. XLVI.



Fig. 17. *Histamenon* di Basilio II e Costantino VIII
(Ex *Numismatica Ars Classica NAC AG*, 75, 2013, lt. 754).



Fig. 18. *Miliaresion* di Basilio II e Costantino VIII
(Washington DC, Dumbarton Oaks, Byzantine Collection).

sovrani, essi condividono la necessità di un'esplicita celebrazione del potere, ulteriormente convalidato dall'assenso divino; tale esigenza non è manifestata dai regnanti "dinastici" proprio in virtù del loro *status* nella linea di successione che, sebbene in certi momenti minato dagli "usurpatori", nei fatti fu sempre preservato, anche grazie al solidissimo sentimento di fedeltà nutrito dai sudditi di Costantinopoli nei confronti della famiglia macedone. Di contro, l'Imperatore che, per via delle modalità che lo portarono sul trono, avrebbe potuto trarre maggiore vantaggio dalla diffusione del tema iconografico sul *medium* monetale – Basilio I – non si avvalse di questa immagine. Tale decisione risulta, però, del tutto comprensibile in relazione ai tempi di sviluppo del soggetto: sebbene il più antico esempio, riferibile alle arti di lusso, sia proprio un'opera commissionata per questo sovrano, la

contemporanea adozione del motivo sulle testimonianze numismatiche sarebbe stata una scelta troppo precoce e rischiosa, in rapporto sia alle cruente vicende che precedettero la sua ascesa, sia più in generale al momento storico che vide l'affermarsi della dinastia macedone al termine di più di un secolo di lotta iconoclasta. Per quanto riguarda poi l'indagine su una relazione diretta tra le "monete dell'incoronazione" e il rituale specifico di investitura, come visto nel dettaglio per ogni singolo caso, non è possibile riconoscere emissioni con questa immagine destinate ad essere elargite in una simile occasione. L'unico esempio di ambiguità concerne i solidi di Romano I che se sulla faccia con la scena di incoronazione propongono l'esaltazione di questo sovrano, sull'altra celebrano, più sottilmente, il figlio Cristoforo; tale aspetto, insieme alla citata esiguità degli esemplari noti, induce a considerarli, allo stesso tempo, delle "monete per la cerimonia di incoronazione", nonostante questa possa essere una valutazione a posteriori in quanto la scena effigiata non si riferisce al personaggio nella realtà appena incoronato. Il tema iconografico così promosso rivela, quindi, l'universalità del messaggio che mantiene la sua fortissima valenza politica indipendentemente dall'occasione specifica.

Infine, resterebbe da chiarire l'effettiva entità quantitativa delle "monete per la cerimonia di incoronazione" con altre soluzioni figurative. Come visto, è stato possibile individuare alcune coniazioni sporadiche alle quali sono stati sommati gli esemplari realizzati, verosimilmente, per commemorare il passaggio allo *status* di *Autokrator* da parte di un co-imperatore già incoronato al tempo del predecessore. La scarsità dei casi accertati, la difficoltà valutativa di testimonianze spesso note in esemplari unici – o poco più –, la parziale disattenzione delle fonti storiche e cerimoniali dell'età macedone sulle coniazioni "d'occasione" e, più nel dettaglio, sulla pratica di elargire monete al momento dell'intronizzazione del nuovo sovrano hanno comunque permesso alcune considerazioni su quelle emissioni giudicate, in via ipotetica, aventi tale funzione. Sebbene l'usanza di un'offerta imperiale sia testimoniata implicitamente nel capitolo del *De Caerimoniis* sull'incoronazione del *Basileus* – il testo avanza, a conclusione del rituale, un'allusione alle consuetudini da osservare durante le maggiori Feste,[95] solennità durante le quali l'elargizione di monete è chiaramente documentata[96] –, indicazioni

[95] *Constantine Porphyrogennetos, The Book of Ceremonies* [vd. n. 12], I, 38, p. 193.

[96] Ivi, 1, pp. 17-19; il testo riporta due momenti diversi che avvengono in successione al termine della Comunione: in primo luogo il sovrano compie offerte in favore di alcuni rappresentanti della chiesa e dei poveri, di seguito effettua uno scambio di doni con il Patriarca. In particolare, uno scolio riportato in *Constantin Porphyrogénète, Le livre des cérémonies*, ét. et tr. par A. Vogt, Paris, 1935-1939, I, 1, p. 14, commento in Idem, *Le livre des cérémonies. Commentaire*, par A. Vogt, Paris, 1935-1940, I, pp. 64-66, descrive il valore contenuto negli

più circostanziate sono riportate nel *Kletorologion*, le Liste di precedenza di Filoteo inserite in appendice al secondo libro del trattato di Costantino VII.[97] Al termine del minuzioso resoconto delle donazioni per la festività dei *Brumalia*[98] – le cui peculiarità confermerebbero la sopravvivenza di saltuarie coniazioni auree in frazioni – è ricordato il più ristretto gruppo di dignitari destinati a ricevere offerte in occasione degli anniversari delle incoronazioni imperiali.[99] Sebbene questa testimonianza documenti un interesse per simili ricorrenze, l'assenza di informazioni specificatamente associate al momento vero e proprio dell'incoronazione – insieme all'incertezza del riscontro di monete coniate appositamente per l'evento – contrasta con la prassi, irrinunciabile, dell'età tardo-antica e paleo-bizantina,[100] un'usanza che, seppur affermata nelle linee generali anche per i secoli medi, è di nuovo apertamente registrata dalle fonti solo in epoca paleologa.[101] Il pragmatismo del

apokombia, le piccole borse di seta offerte dall'Imperatore al Patriarca, equivalente a «dieci libbre». Si veda anche, con particolare attenzione sulla valenza ideologica di questa seconda pratica, C. J. Hilsdale, *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*, Cambridge, 2014, pp. 271-273.

[97] *Constantine Porphyrogennetos, The Book of Ceremonies* [vd. n. 12], II, 52-53, pp. 702-791, in part. 53, pp. 783-791; si vedano anche gli altri casi, indipendentemente dal cerimoniale di incoronazione ed altre ricorrenze correlate, segnalati da R. Guilland, *Sur quelques termes du Livre des Cérémonies de Constantin VII Porphyrogénète*, in *REG*, 58 (1945), pp. 196-211, in part. pp. 206-211, e da Morrisson, *Imperial Generosity* [vd. n. 3], pp. 39-40. A questi casi si aggiunga la testimonianza dell'*Antapodosis* di Liutprando da Cremona, opera composta negli anni 958-962, che riporta l'elargizione, in riferimento alla settimana precedente la celebrazione della Domenica delle Palme del 950, di monete d'oro da parte del sovrano ad esponenti dell'ambiente militare e della corte di diverso *status*; P. A. Cavallero (ed.), *La Antapódosis o Retribución de Liutprando de Cremona*, Madrid, 2007, VI, 10, pp. 169-172, traduzione italiana in M. Oldoni – P. Ariatta (a cura di), *Italia e Bisanzio alle soglie dell'anno mille. Liutprando di Cremona*, Novara, 1998 (I ed. 1987), pp. 196-197; l'informazione, però, non trova riscontro esplicito in *Constantine Porphyrogennetos, The Book of Ceremonies* [vd. nt. 12], I, 31, pp. 170-171, che nel giorno precedente la festa descrive un'offerta di rami di palme, maggiorana, fiori vari e croci d'argento di dimensioni commisurate al rango del ricevente.

[98] Ivi, II, 53, pp. 783-786; sulle celebrazioni relative a questa ricorrenza, ivi, 18, pp. 599-607.

[99] Ivi, II, 53, pp. 786-787.

[100] Tra i molti esempi, si vedano i resoconti di Pietro Patrizio inseriti nel *De Caerimoniis* relativi a Leone I (457-474), Anastasio I (491-518), Giustino I (518-527), Leone II (474); *Constantine Porphyrogennetos, The Book of Ceremonies* [vd. n. 12], I, 91-94, pp. 410-432, in part. pp. 412, 423, 429, 432.

[101] Per il XIV secolo si vedano R. Macrides – J. A. Munitiz – D. Angelov (eds), *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies*, Farnham – Burlington (VT), 2013, VII, pp. 214-217, 236-239, e *Ioannis Cantacuzeni Eximperatoris Historiarum Libri IV*, cura L. Schopeni, Bonnae, 1828-1832, I, I, 41, p. 203, che documentano entrambi l'elargizione di borse contenenti nove monete equamente divise tra oro, argento e metallo vile. Anche i due resoconti sull'incoronazione di Manuele II (1391-1425) celebrata l'11 febbraio del 1392, uno scritto anonimo edito in *Pseudo-Kodinos, Traité des Offices* (*Le Monde Byzantin*, 1), introduction, texte et tr. par J. Verpeaux, Paris, 1966, pp. 351-361, in part. pp. 360-361, e la testimonianza diretta di Ignazio di Smolensk in viaggio a

periodo macedone, soprattutto in ambito economico, potrebbe aver influito sulla riduzione di un'emissione sistematica di monete auree non destinate alla circolazione: le citate tessere plumbee di Giovanni I supporterebbero l'idea, rappresentando un tentativo di recupero del costume ma adattato ad un contesto mutato.[102] Ad ulteriore conferma dei cambiamenti nelle consuetudini munifiche della corte costantinopolitana concorrono, di contro, le numerose testimonianze sui doni diplomatici offerti dal *Basileus* a personaggi eminenti della Capitale e a potentati stranieri, anche per celebrare la presa del potere, in taluni casi per mezzo di oggetti preziosi raffiguranti proprio una scena d'incoronazione.[103]

Andrea Torno Ginnasi
State University of Milan
andrea.torno.ginnasi@gmail.com

Costantinopoli negli anni 1389-1392, G. P. Majeska, *Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries* (*DOS*, 19), Washington (DC), 1984, pp. 48-113, in part. pp. 112-113, menzionano una simile usanza, sebbene il secondo con modalità del tutto diverse: al posto dell'offerta delle borse, uscendo dalla Santa Sofia al sovrano «fu lanciata addosso una pioggia di *staurata*, che i presenti cercavano di afferrare»; traduzione italiana del passo tratta da S. Ronchey – C. Braccini, *Il romanzo di Costantinopoli. Guida letteraria alla Roma d'Oriente* (*Super ET*), Torino, 2010, pp. 267-270, in part. p. 270. Come osservato da Majeska, *Russian travelers*, pp. 416-436, in part. pp. 435-436, i dettagli di quest'ultimo rituale paiono inverosimili, anche se la pratica troverà un riscontro preciso nel cerimoniale di incoronazione poi in uso nel Gran Principato di Moscovia già a partire dall'investitura di Dimitry Ivanovič per mano di Ivan III (1462-1505) nel 1498. Più di recente si veda anche Hilsdale, *Byzantine Art and Diplomacy* [vd. n. 96], pp. 271-279.

[102] Poco più di un secolo dopo Alessio I coniò delle "monete per la cerimonia di incoronazione" del figlio Giovanni, tra le quali si distinguono, oltre ad esemplari in elettro e in biglione – queste due classi sono da considerare al contempo "monete dell'incoronazione" –, due serie di *tetartera* in piombo. Hendy, *Catalogue of the Byzantine Coins*, IV.1-2 [vd. n. 44], *tetartera* in piombo n. 32, p. 231 (Costantinopoli), n. 37, pp. 234-235 (Tessalonica), tav. VI.

[103] Su questa pratica, A. Cutler, *Gifts and Exchange as Aspect of the Byzantine, Arab, and Related Economies*, in *DOP*, 55 (2001), pp. 247-278, il quale cita, inoltre, p. 257, il caso delle bolle auree destinate ai potentati stranieri; F. A. Bauer, *Byzantinische Geschenkdiplomatie*, in F. Daim – J. Drauschke (Hrsg.), *Byzanz. Das Römerreich im Mittelalter* (*Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums*, 84), Mainz, 2010, III, pp. 1-55. Tra gli esempi di doni con immagini di incoronazione si annovera, quasi certamente, un manufatto – forse un cofanetto – che in origine doveva essere formato da alcune delle placchette smaltate oggi facenti parte del "Trittico Khakhuli" conservato presso il Museo Statale Georgiano di Tbilisi, tra le quali il pannello più famoso mostra l'investitura di Michele VII (1071-1078) e della moglie Maria d'Alania par mano di Cristo; T. Papamastorakis, *Re-deconstructing the Khakhuli Triptych*, in *ΔΧΑΕ*, 23 (2002), pp. 225-254, in part. pp. 239-243, fig. 11, con ripartizione degli smalti bizantini del trittico in sette diversi gruppi e con ipotesi di una corona quale funzione del dono principale; Torno Ginnasi, *L'incoronazione celeste* [vd. n. 5], pp. 126-129, con ulteriore bibliografia.

Résumé

L'article analyse les émissions monétaires byzantines de la période macédonienne liées au couronnement impérial. Le matériel examiné a été reparti en deux sections. Le premier groupe comprend les monnaies qui montrent l'image du couronnement du souverain par un personnage sacré, un thème très diffusé dans l'art et la numismatique de l'âge moyen; le deuxième groupe est dedié aux émissions réalisées, possiblement, pour le rite du couronnement, indépendamment du sujet. Tandis que les témoignages de la première section sont nombreuses, il résulte très difficile individuer, avec certitude, des monnaies frappées pour l'occasion cérémonielle, bien qu'on puisse conjecturer l'existence de quelques cas.

EINE EXZERPTHANDSCHRIFT DES 10. JH. IN STREIFEN

ZU DEN AUSZÜGEN AUS DEM ANONYMEN *ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΗΣ ῬΗΤΟΡΙΚΗΣ ΠΡΟΟΙΜΙΟΝ*, IOHANNES LYDOS' *ΠΕΡΙ ΜΗΝΩΝ*, EINEM PARALLELTEXT ZU DEN *ΓΕΩΠΟΝΙΚΑ* UND NICHT IDENTIFIZIERTEN WERKEN IN DEN FASZIKELVERSTÄRKUNGEN DES *CODEX SERDICENSIS DUJČEV GR*. 37 IM FORSCHUNGSZENTRUM „IVAN DUJČEV", SOFIA*

EINLEITUNG

Lidia Perria entdeckte vor ein paar Jahren in der Bibliothek des Forschungszentrums „Ivan Dujčev" in Sofia drei Pergamentstreifen eines Codex aus der Mitte des 10. Jh. mit Text aus Lydos *De mensibus* 4, 119, die zur Verstärkung entlang der rückwärtigen Seite des Falzes dreier Faszikel in der Handschrift *Serdicensis Dujčev gr.* 37 eingebunden worden waren. Wie aus einer Lücke im Lydosexzerpt hervorgeht, wurde dabei eine Doppelseite des Codex aus dem 10. Jh. in vier horizontale Streifen geschnitten, von denen der unterste verloren ist. Die heutige Nummerierung entspricht nicht der richtigen Reihenfolge der Streifen, welche die folgende ist: Ir+v, IIIr+v, IIr+v.[1] Perria publizierte Photographien der Vorder- und Rückseiten der Streifen Ir+v und IIIr+v, nicht jedoch des folgenden dritten (IIr+v), und transkribierte den von ihr auf allen drei Streifen gelesenen Text aus Lydos. Zudem untersuchte sie den nicht aus den bisher bekannten Lydosfragmenten stammenden Text, der auf den Streifen auf *De mensibus* 4,119 folgt, den sie jedoch nicht zu identifizieren vermochte.[2]

* Ich danke herzlich dem Forschungszentrum „Ivan Dujčev" für die freundliche Erlaubnis, die Fragmente zu publizieren, Nikifor Haralampiev für die Zusendung der Photographien, Thomas Trüb für die Bearbeitung der Bilder und Kritik sowie Marco Fassino für Korrekturen.

[1] S. die Tafeln I und II, wo die Streifen in der richtigen Reihenfolge arrangiert sind.

[2] L. PERRIA, *Un nuovo testimone frammentario di Giovanni Lido*, in *ST*, 1 (2003), S. 247-255. Sie datiert den *Serdicensis Dujčev gr.* 37 in das 13.-14. Jh. Der neue Katalog von D. GETOV, *A Catalogue of Greek Liturgical Manuscripts in the "Ivan Dujčev Centre for Slavo-Byzantine Studies"* (*OCA*, 279), Roma, 2007, S. 131-135, datiert den von Hand A) auf Pergament geschriebenen Hauptteil (ff. 1r-214r) der Handschrift in den Beginn des 13. Jh., den von Hand D) auf Papier geschriebenen Teil, dessen Faszikel durch die Pergamentstreifen verstärkt wurden, in den Beginn des 15. Jh. Die Faszikelverstärkung und die sich darauf

Byzantion 85, 463-489. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117811

Für die Verwendung des Pergaments als Faszikelverstärkung wurde – von der *recto*-Seite aus betrachtet – die linke Hälfte bzw. – von der *verso*-Seite aus betrachtet – die rechte Hälfte der Doppelseite aller Streifen beschnitten, wobei etwas weniger als die Hälfte der Halbseite verloren ging. Es sind heute also von der ursprünglichen Pergamentdoppelseite noch etwa gut drei Viertel in der Horizontalen und drei Viertel in der Vertikalen erhalten. Perria beschäftigte sich nur mit dem Text, der auf der in der Horizontalen vollständig erhaltenen Seite zu lesen ist. Wenn man die *recto*-Seite der Streifen betrachtet, so bildet diese Seite die rechte Hälfte der Doppelseite und wird deswegen im Folgenden als b) bezeichnet, wogegen die nur zur Hälfte erhaltene linke Hälfte der Doppelseite als a) bezeichnet wird. Betrachtet man die *verso*-Seite der Streifen, ist dementsprechend die linke Hälfte der Doppelseite, die als b) bezeichnet wird, vollständig erhalten, die rechte Hälfte, die als a) bezeichnet wird, nur zur Hälfte. Wir beginnen die Lesung der Streifen mit a) auf der *recto*-Seite, gehen dann zu a) auf der *verso*-Seite über und schliessen mit b) auf der *recto*- und *verso*-Seite.

Die Exzerpte der Seite a) weisen die Gemeinsamkeit auf, dass sie aus grammatisch-rhetorischen Werken stammen, diejenigen der Seite b), dass sie Himmelserscheinungen zum Gegenstand haben.

Es ist das Ziel meines Aufsatzes, einerseits Perrias Transkription des Lydosfragments zu überprüfen, andererseits den von ihr noch nicht edierten Text auf den Streifen zu edieren.[3] Dabei beschränke ich mich auf den im Satzspiegel erhaltenen Text und untersuche die Glossen und die offensichtlich bei einer Zweitverwendung des Pergaments in anderer Schriftrichtung angebrachten Notizen nicht. Die Handschrift wird im Folgenden mit der Sigle Du(jčev) abgekürzt. Akzente, Spiritus und die Verwendung von Grossbuchstaben habe ich stillschweigend den heutigen Gepflogenheiten angepasst, ebenso das *iota subscriptum* eingefügt, falls das *adscriptum* fehlt. Ich verweise nur auf meine wichtigeren Abweichungen von Perrias Lesungen.

befindlichen Fragmente erwähnt er nicht. Getovs Datierung gibt immerhin einen ungefähren *terminus post quem* für das Anbringen der Faszikelverstärkung. Der *Serdicensis Dujčev gr.* 37 stammt aus dem Kosinitsa oder Eikosiphoinissa genannten Theotokoskloster etwa 20 km südlich von Drama am Nordhang des Pangaion, von wo er 1917 nach Sofia überführt wurde, s. Getov, *Catalogue*, S. 9.

[3] Perria nahm sich vor, in einer anderen Publikation ihre Untersuchung der Streifen abzuschliessen (s. Perria, *Un nuovo testimone* [wie Anm. 2], S. 253f.), konnte dieses Vorhaben jedoch leider nicht mehr realisieren.

DER TEXT AUF DER SEITE A) DER *RECTO*-SEITE

versus in Du — Anonymus *Περὶ τῶν τῆς ῥητορικῆς προοίμιον* §12,26-33 PATILLON = p. 31,11-32,2 RABE[4]

Ἄλ]λο φαρμακεία (καὶ) ἄλλο γοητεία καὶ ἄλλο] μαντεία. Φαρμακεία ἐστὶ ἡ δι' ἐλλεβόρων] δ[ιὰ στόματος] ἢ χρίσματος π]ρὸς ἀναίρεσιν προ[σ]φ[έ]ρ[ουσα. Γοητεία] δὲ ἡ ἀπὸ τῶν ἐνύλων (καὶ) ἀκαθάρ]των (καὶ) κακοποιῶν δαιμόνων προσκα]λουμένη ἐπὶ κακοποιΐᾳ δύναμις· οἷον πρὸ]ς μοιχ[εί]ας, πρὸς κ[λ]οπὰς καὶ πρός] τινα κάκισται· ἔλαβεν (δὲ) τὸ ὄν(ομα) ἀπὸ τῶν] γόων ἤτοι ἀπὸ τῶν θρήνων, διὰ τὸ θ]ρήνους γίνεσθαι παρὰ τοὺς τάφους, ἐ]ξ ὧν καὶ τὰ ἔνυλα ἐπικαλοῦνται πρὸς] συνεργείαν δαιμόνια. Μαγεία δὲ ἡ] τῶν μέσων δαιμονίων ἀγγελικῶν τε] (καὶ) ἐνύλων τάξις φυλακτικὴ καὶ φρουρητι]κὴ τοῦ ἐμπιστευο[μέ]νου πράγματ]ος.

---

1 Ἄλλο δέ ἐστι φαρμακεία ed. PATILLON **2** μαγεία ed. PATILLON[5] φαρμακεία μέν ἐστιν ed. PATILLON **3-4** ἢ χρίσματος] et Ph : ἢ διὰ χρίσματος ed. PATILLON **4** πρὸς ἀναίρεσιν προσφέρουσα] et Ph : προσφέρουσα τὴν ἀναίρεσιν ed. PATILLON **5** δὲ] δ' ἐστὶν Ph **7-9** ἐπὶ κακοποιΐᾳ – κάκισται om. ed. PATILLON, sed cf. in codice Ph: προσκαλουμένη ἐπὶ κακοποιΐᾳ δύναμις· οἷον πρὸς μοιχείας καὶ παιδεραστείας καὶ κλοπὰς ταύτας ἐπικαλεῖσθαι πρὸς τὸ συνεργῆσαι δυνάμεις. Ἔλαβε κτλ. **9-10** ἔλαβε δὲ ἡ γοητεία τὸ ὄνομα ἀπὸ τῶν γόων τῶν θρήνων ed. PATILLON **11-13** διὰ – δαιμόνια om. ed. PATILLON, sed cf. in codice Ph: θρήνων, διὰ τὸ θρήνους γίνεσθαι περὶ τοὺς τάφους, ἐξ ὧν καὶ τὰ ἔνυλα ἐπικαλοῦνται πρὸς συνεργίαν δαιμόνια. Μαγεία δὲ κτλ. **13-14** μα[γεία vel μα[ντεία(?, cf. v. 2) conieci, μαγεία ed. PATILLON **13-17** Μαγεία δέ ἐστιν ἡ διὰ τῶν μέσων δαιμόνων ἀγγελικῶν τε καὶ ἐνύλων ἐνεργοῦσα. ed. PATILLON, sed cf. in codice Ph: Μαγεία δέ ἐστιν ἡ τῶν μέσων δαιμόνων ἀγγελικῶν τε καὶ ἐνύλων τάξις φυλακτικὴ καὶ φρουρητικὴ τοῦ ἐμπιστευομένου πράγματος.

[4] M. PATILLON, *Corpus Rhetoricum. Anonyme, Préambule à la rhétorique. Aphthonios, Progymnasmata. Pseudo-Hermogène, Progymnasmata*, Paris, 2008; H. RABE, *Prolegomenon sylloge* (*Rhetores Graeci*, 14), Lipsiae, 1931.

[5] Μαγεία liest jedoch nur Py (= *Parisinus gr.* 2923, 10.-11. Jh., s. PATILLON, *Corpus Rhetoricum* [wie Anm. 4], S. XL) sowie Vc^{pc} (= *Urbinas gr.* 130, 11. Jh., s. PATILLON, *Corpus Rhetoricum*, S. XLII), μαντεία Ph (= *Parisinus gr.* 3032, letztes Drittel/Viertel 10. Jh., s. PATILLON, *Corpus Rhetoricum*, S. XXXVf.) Vc^{ac} Ba (= *Basiliensis Universitätsbibliothek Manuscriptum gr.* F.IV.19 (70), 11. Jh., s. PATILLON, *Corpus Rhetoricum*, S. XLIII).

Das Fragment entstammt dem anonymen[6] *Περὶ τῶν τῆς ῥητορικῆς προοίμιον* und bietet einen Text, dessen Erweiterungen gegenüber dem in Patillons Ausgabe aufgenommenen Grundtext starke Parallelen zu denjenigen in Ph aufweisen.[7] Du ist gemäss Perrias Datierung ein paar wenige Jahrzehnte älter als Ph und neben der ebenfalls ins 10. Jh. datierten Epitomehandschrift C (= *Parisinus Coislinianus gr*. 387) der älteste Textzeuge für das *Prooimion*.[8] Er ist indessen nicht die Vorlage von Ph, sondern repräsentiert einen eigenen Zweig dieser das *Prooimion* erweiternden Gruppe von Handschriften, weil er in Z. 9f. ἔλαβεν (δὲ) τὸ ὄν(ομα) [ἀπὸ τῶν] γόων ἤτοι ἀπὸ τῶν θρήνων bzw. 13f. Μα[γεία δὲ ἡ] τῶν μέσων δαιμονίων einen von Ph und der restlichen Überlieferung (ἔλαβε δὲ ἡ γοητεία τὸ ὄνομα ἀπὸ τῶν γόων τῶν θρήνων bzw. Μαγεία δέ ἐστιν ἡ διὰ [διὰ om. Ph] τῶν μέσων δαιμόνων) abweichenden Text bietet. In Z. 7-9 zeigt Du eine von Ph abweichende, doch nicht völlig verschiedene Erweiterung, die Patillon wie folgt übersetzt: „Par exemple, ces pouvoirs sont appelés à l'aide pour l'adultère ou la pédérastie ou le vol."[9] In Ph ist nach dem Singular δύναμις der Wechsel zum Plural δυνάμεις merkwürdig, hat jedoch eine Parallele in Du, der mit δύναμις· [οἷον πρὸ]ς μοιχ[εί]ας, πρὸς κ[λ]οπὰς [καὶ πρός] τινα κάκισται „[sc. Die γοητεία ist die …] Macht: wie zum Beispiel [sc. Mächte], die sehr verderblich im Zusammenhang mit Ehebruch, Diebstählen und anderen Dingen sind" möglicherweise eine Vorstufe zum Text von Ph bezeugt. Der Plural κάκισται in Du beruht vielleicht auf einer Lesung des vorangehenden δύναμις als δυνάμεις in einer Vorgängerhandschrift. Auf eine Handschrift dieser den Grundtext erweiternden Gruppe stützt sich bereits der aus dem *Prooimion* übernommene Text in den *Prolegomena* zu Hermogenes' *Περὶ τῶν στάσεων*, die Iohannes Sardianos, der zwischen 824 oder 825 und 858 oder kurz vorher Metropolit von Sardeis war, zugeschrieben werden.[10]

[6] Beim Autor handelt es sich um einen vermutlich spätantiken, spätestens im 5. Jh. lebenden Heiden, s. PATILLON, *Corpus Rhetoricum* [wie Anm. 4], S. 7.

[7] Zu den Erweiterungen in Ph s. RABE, *Prolegomenon sylloge* [wie Anm. 4], S. XXXIf., PATILLON, *Corpus Rhetoricum* [wie Anm. 4], S. 18.

[8] S. PATILLON, *Corpus Rhetoricum* [wie Anm. 4], S. 15 und das Stemma S. 13, zur Datierung s. D. HARLFINGER in K. ALPERS, *Untersuchungen zu Johannes Sardianos und seinem Kommentar zu den Progymnasmata des Aphthonios* (*Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, 62), Braunschweig, 2009, S. 18, Anm. 42.

[9] PATILLON, *Corpus Rhetoricum* [wie Anm. 4], S. 214, Anm. 68. Ich habe oben den Text von Ph gemäss Patillon abgedruckt; Rabe hingegen gibt für Ph folgenden Text: οἷον πρὸς μοιχείας καὶ πρὸς παιδεραστείας· πρὸς κλοπὰς ταύτας ἐπικαλεῖσθαι πρὸς τὸ συνεργῆσαι δυνάμεις.

[10] RABE, *Prolegomenon sylloge* [wie Anm. 4], S. LXXXIXf., XCIII, PATILLON, *Corpus Rhetoricum* [wie Anm. 4], S. XXXVII, 15. Sardianos' *Prolegomena* sind nur im *Vaticanus gr*. 1022 (14. Jh.) überliefert. Das von Sardianos integrierte Exzerpt (p. 327,7-328,8 RABE) umfasst *Prooimion* §15,2-16,15 PATILLON. Zur Biographie von Sardianos s. ALPERS, *Untersuchungen zu Johannes Sardianos* [wie Anm. 8], S. 16-43.

In Z. 17 ist vor εἰ etwas Platz frei gelassen und das Epsilon grösser geschrieben. Der folgende Text stammt nicht aus dem *Prooimion* und konnte von mir nicht identifiziert werden. Offensichtlich handelt es sich somit auch bei den Texten auf Seite a) um Exzerpte, nicht nur, wie schon Perria erkannte, bei denen auf Seite b).

versus
in Du

Εἰ πρᾶξίς ἐστιν ἥ τι
] πράττεται μὲν δίκην ἐ-
ο]ὐκ ἐπαινετὴν τοῦτ᾽ ἐστὶν εὐθὺ
]δ[

Der Text auf der Seite a) der *verso*-Seite

Die Fragmente der Seite a) der *verso*-Seite bilden die Vorderseite zu den Fragmenten der Seite a) der *recto*-Seite. Rechts fehlt in jeder Zeile ein gutes Drittel des Textes. Ihr Text ist schwieriger zu lesen als derjenige des *Prooimion*:

versus
in Du

Δύο γὰρ κρεῖττόν ἐστι γρạ́[φεσθαι μετὰ
τοῦ Ὃ μικροῦ· τὸν π[
deest versus unus
Τοῦτ᾽ ἐστὶ συνειλημμένο[ς περισπώμε-
νος. Τοῦτ᾽ ἐστὶ παραγι[γνομένοιν
δυοῖν θἄτερον· γράφ[εται οὕτως
Δαρεῖος ὁ Περσῶν βα[σιλεὺς καὶ γρά-
φ]ουσιν ἐν τῷ Π[ει]ραιεῖ [καὶ τὸν παρ-
θενῶνα τὸν Λυκομήδ[ους, ἐν ᾧ
πεφώραται ὁ Ἀχιλεὺς γụ[ναικίζων μέν,
ὑπὸ δὲ τῶν ὅπλων φανẹ[ὶς ἀνὴρ ὢν
κατὰ τὴν τοῦ Ὀδυσσέω̣[ς μηχανήν.
Ἀνήροτος ἄρουραν τη[
Ἀξιόχρεως (καὶ) ὑπόχρε[ως
]διὰ τοῦ[
]λ[ ]διαφ[τοῦ-

τό ἐστιν τὸ καλούμενο̣[ν
τοῦτ’ ἐστὶ λόγου πολλὴ ῥ[ῆσις(?)
μετὰ φορᾶς ῥεούσης τ̣[
]μένης πηγῆς· [

„Zwei“ schreibt man nämlich besser mit
einem Omikron.

Dies ist der Zirkumflex, der aus der Kontraktion entsteht.
Dies ist von den beiden vorkommenden Fällen
der zweite: Es wird so geschrieben
„Dareios“, der Perserkönig, und sie schrei-
ben „im Piräus“ und den „Par-
thenon“ des Lykomedes, in dem
Achilleus entdeckt wird, als er zwar eine Frau spielt,
doch wegen der Waffen sich als Mann verrät
gemäss der List des Odysseus.

Der Text auf dieser Seite ist aus inhaltlichen Gründen mehreren Exzerpten zuzuweisen, die jedoch alle bislang unbekannt waren. Ich möchte nachdrücklich darauf hinweisen, dass meine Ergänzungen lediglich einen Versuch darstellen, den Fragmenten einen Sinn zu geben, und mitunter sicher auch andere Ergänzungen denkbar sind.

In Z. 1f. ist eine orthographische Bemerkung zu lesen, wobei das begründende γάρ eher dafür spricht, dass sie nicht erst mit dieser Zeile einsetzte, sondern auf einer vorangehenden, verlorenen Seite. Diese Bemerkung hing ursprünglich vielleicht mit dem nach der Lücke in Z. 4-12 stehenden Fragment zusammen, das ich, weil es die drei Wörter Δαρεῖος, Π[ει]ραιεῖ und παρ]θενῶνα ins Zentrum zu rücken scheint, deren gemeinsamen Nenner ich in der Betonung durch Zirkumflex sehe, als grammatikalisches Exzerpt zu diesem Akzenttyp betrachten möchte. Die drei genannten Wörter sind Beispiele für die Untergruppe der mit Zirkumflex betonten Nomina, wohingegen nach meiner Rekonstruktion im verlorenen Teil von Z. 2/3-4 die Untergruppe der mit Zirkumflex betonten kontrahierten Formen behandelt worden wäre.[11] In Z. 13 steht das A in der Auszeichnungsschrift, die auf der noch

[11] Da bei einer Form wie Πειραιεῖ im Attischen das Digamma in alphabetischer Zeit spurlos geschwunden war, musste sie als unkontrahierte aufgefasst werden. Zur Terminologie des συνειλημμένος περισπώμενος vgl. etwa Herodianos *De prosodia catholica*, A. Lentz, *Herodiani technici reliquiae*, I, *Praefatio et Herodiani Prosodia catholica* (*Grammatici Graeci*, III,1), Lipsiae, 1867, p. 474, 18f. Ἡ δὲ ἐμεῦ συνῃρημένη παρ’ Ἴωσι περισπᾶται […].

zu besprechenden Seite b) der *verso*-Seite im Titel *Πασχάλιον πάνυ σύντομον* ebenfalls zu lesen ist. Es folgen ein Maiuskel-N und ein Maiuskel-H. Auch aus dem Inhalt geht hervor, dass hier ein neues Exzerpt zum Wort ἀνήροτος beginnt. Inhaltliche, nicht graphische Überlegungen, sprechen dafür, dass in Z. 14 abermals ein neues Exzerpt zu ἀξιόχρεως einsetzt. Irgendwo in die Lücke der Z. 15f. ist schliesslich der Beginn des letzten fragmentarisch erhaltenen Exzerpts zu setzen, das vom Sprechfluss zu handeln scheint, bei dem ich jedoch keine Ergänzungsvorschläge wagen möchte. Auf dem vierten, verlorenen Streifen kann das Exzerpt sich fortgesetzt haben, eventuell auch ein anderes gefolgt sein. Auf der im ursprünglichen Zustand im Codex folgenden Seite a) der *recto*-Seite steht jedenfalls das Exzerpt aus dem *Prooimion*, das entweder gleich mit der Zeile einsetzte, die uns als erste erhalten ist (Ἄλ]λο φαρμακεία) und die einen sinnvollen Einstieg bietet, oder aber auf dem verlorenen vierten Streifen der Seite a) der *verso*-Seite mit dem im *Prooimion* vorangehenden Satz, der ebenfalls einen möglichen Einstieg böte.[12] Es kann jedenfalls nicht viel Text aus dem *Prooimion* verloren gegangen sein.

Zwei Punkte im Text der Seite a) der *verso*-Seite verdienen besondere Erwähnung:

Z. 8-12: Es ist von der Entlarvung des in Lykomedes' Palast auf Skyros als Mädchen verkleideten Achilleus durch Odysseus' listiges Zeigen von Waffen die Rede. Im Zusammenhang mit diesem bekannten Mythos wird das Verb γυναικίζω nur von Eustathios *Commentarii ad Homeri Iliadem* IV, p. 339,3 VAN DER VALK[13] gebraucht und zwar in der medialen Form, die allgemein häufiger ist.[14] Aus Platzgründen habe ich in meinem obigen Ergänzungsvorschlag eine aktive Form angesetzt. Der Mythos ist bei verschiedenen Autoren überliefert, wobei sich Achilleus entweder wie in unserem Exzerpt beim Anblick von Waffen oder aber beim Ton einer Trompete verrät.[15]

[12] Anonymos *Prooimion* §12,24-26 PATILLON Καὶ κακοτεχνία μέν ἐστιν ἡ τῶν φαρμακῶν καὶ γοήτων <καὶ μάγων>· ἐπὶ κακῷ γὰρ τῆς πολιτείας τὰς τοιαύτας εὑρήκασι τέχνας.

[13] M. VAN DER VALK, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, Bd. 4, Leiden, 1987.

[14] Der älteste Beleg, Aristophanes *Thesmophoriazusae* 268, hat allerdings das Aktiv. Vgl. auch das Lemma bei Phrynichos *Praeparationis sophisticae epitome* p. 56, 6f., J. VON BORRIES, *Φρυνίχου τοῦ Ἀραβίου Σοφιστικὴ προπαρασκευή. Phrynichi sophistae Praeparatio sophistica*, Lipsiae, 1911: Γυναικίζειν: γυναικῶν τρόπῳ διάγειν. Καὶ γυναικίζοντες οἱ γυναικιζόμενοι.

[15] Eine Reihe von Quellen führt W. H. ROSCHER (Hg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig – Berlin, 1884-1890, I, 27f. s.v. Achilleus (C. FLEISCHER – W. H. ROSCHER) auf: Scholia in Homeri *Iliadem* 16,326 [*recte*: D-Scholia in Homeri *Iliadem* 19,326], Ovidius *Metamorphoses* 13,165-67, Philostratos iunior *Imagines* 1 (Version

Z. 13: Ἀνήροτος ist in der antiken Literatur v.a. in Zitaten aus und Anspielungen auf die Beschreibung des Landes der Kyklopen in der *Odyssee* geläufig,[16] so dass auch an unserer Stelle das gleiche Werk als letztendlich hinter der Nennung stehender Text vermutet werden kann.

Lydos Περι μηνων 4,119 auf der Seite b) der *recto*- und der *verso*-Seite

Die ganze Seite b) der *recto*- und Z. 1-10 der *verso*-Seite nimmt das längste und am besten erhaltene Exzerpt ein, Lydos *De mensibus* 4,119. Aus dem Umstand, dass die ersten Wörter am Seitenanfang als Titel wiederholt sind und dass am Ende gleich das nächste Exzerpt folgt, geht hervor, dass sowohl der Anfang als auch der Schluss des Exzerptes erhalten sind. Ich habe den Text mit der massgeblichen Teubneriana von Richard Wünsch (p. 157,10-158,9) kollationiert und deren Zeilenumbruch übernommen. Mein Apparat stützt sich für alle Angaben zu den in dieser Passage neben Du relevanten Exzerpttraditionen S (*codex unicus* ist der *Scorialensis* Φ.III.1 aus der ersten Hälfte des 14. Jh.[17]) und X (*codex unicus* an dieser Stelle ist A (*Barberinianus gr.* 194), wohl aus den 1480er-Jahren[18]) der Lydosüberlieferung auf Wünsch. Ich habe indes darauf verzichtet, alle kleinen Versehen von A, die z.T. schon in den von A abhängigen Handschriften korrigiert wurden, im Apparat aufzuführen,[19] ebenso sind Unterschiede zwischen den Handschriften hinsichtlich Spiritus und ν ἐφελκυστικόν nicht ausgewiesen. Du ist, wie allein schon aufgrund seines Alters klar ist, ein unabhängiger Textzeuge der Lydosüberlieferung. Es wird dabei angenommen, dass das in

mit den Waffen), Apollodoros 3,174 (Version mit der Trompete), Hyginus *Fabulae* 86 [*recte*: 96,3f.], Statius *Achilleis* 2,165ff. [*recte*: 1,852-84, 2,38-40] (beide Versionen). Für die Version mit den Waffen ist zusätzlich noch auf Nikephoros Basilakes *Progymnasmata* 15 hinzuweisen ist, der die Bekanntheit des Mythos auch in byzantinischer Zeit, etwa 200 Jahre nach unserer Handschrift, erweist. Der Aufenthalt des Knaben Achilleus auf Skyros wurde wohl schon in den Κύπρια erzählt, s. T. Marin, *Tradizioni epiche sulla sosta di Achille a Sciro e la nascita di Neottolemo*, in *Incontri Triestini di Filologia Classica*, 8 (2008/9), S. 211-238 und insbesondere S. 215, Anm. 15 zu den verschiedenen Versionen der Entlarvung.

[16] Homeros *Odyssea* 9,109 ἀλλὰ τά γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται, daneben auch 9, 123. Die Wendung Ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα wird später auch sprichwörtlich, s. Diogenianos *Paroemiae* 1,18.

[17] G. de Andrés Martínez, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid, 1965, II, S. 60-64 (Φ.III.11. = Nr. 230).

[18] Für eine detaillierte Beschreibung des Codex s. L. Ferreri, *Il codice Barberiniano Greco 194, i suoi apografi e la mancata edizione del De mensibus di Giovanni Lido da parte di Leone Allacci*, in *AION (filol.)*, 23 (2001), S. 272-279.

[19] Sie sind in der neuen Kollation von A und der von ihm abhängigen Handschriften in Ferreri, *Il codice Barberiniano Greco 194* [wie Anm. 18], S. 326 aufgelistet.

Du überlieferte Exzerpt aus Lydos und nicht aus einer unbekannten Quelle von Lydos, die Lydos in diesem Fall wörtlich ausgeschrieben hätte, schöpft. Diese Annahme ist nicht zu beweisen, doch spricht nichts gegen sie und sie ist einfacher als die gegenteilige Annahme, Du exzerpiere anders als die Traditionen S und X, die ihre Exzerpte explizit Lydos zuschreiben, aus einer anonymen anderen, heute verlorenen, doch den gleichen Text bietenden Quelle.[20] Passagen, wo unter Einbezug von Du eine Neuausgabe von Lydos' *Περὶ μηνῶν* m.E. von Wünschs Text abweichen sollte, sind fett gedruckt. Neben Wünsch herangezogen wurde die jüngst erschienene Ausgabe von Anastasius C. Bandy, die leider ungenügend ist.[21] Er kennt den von Perria entdeckten neuen Textzeugen Du nicht – wie er zu diesem Fragment ohnehin überhaupt keine Handschriften konsultiert hat –, sondern arbeitet allein auf der Grundlage des Textes von Wünsch, dessen kritischen Apparat er indes nicht abdruckt. Stattdessen führt er in seinem textkritischen Apparat an dieser Stelle fast nur eigene Konjekturen auf.

pagina et versus ed. Wünsch	testes adhibiti	Lydos *De mensibus* 4,119 Wünsch
157,10	X S Du	Οἱ **μὲν** ἀπὸ μεγάλης ἀρχῆς ῥέοντες ἄνεμοι εἰς
		δώδεκα μέρη τοῦ ὁρίζοντος διαιροῦνται~~**, ὧν καὶ ἴσμεν**~~
	X Du	~~**τὰ ὀνόματα ἐν ἄλλοις ....,**~~ καὶ οἱ μὲν ἀπ' αὐτῶν
		ἄρκτων καὶ τοῦ κατ' αὐτὰς πόλου ῥέοντες ἀπαρκτίαι
		καλοῦνται, οἱ δὲ ἀπὸ δύσεως ἰσημερινῆς ζέφυροι, οἱ
15		δὲ ἀπὸ τοῦ ἀφανοῦς νότοι, οἱ δὲ ἀπὸ ἀνατολῆς ἰση-
		μερινῆς ἀπηλιῶται· τῶν δὲ μεταξὺ τῶν εἰρημένων ὁ
		μὲν προσεχὴς τῷ ἀπαρκτίᾳ καικίας, ὃν ἔνιοι καὶ
		θρασκίαν λέγουσιν, ὁ δὲ τῷ ζεφύρῳ ἀργέστης, ὃν
		οἱ μὲν ὀλυμπίαν, οἱ δὲ ἰάπυγα καλοῦσι· τῶν δὲ
20		μεταξὺ ζεφύρου καὶ νότου ὁ μὲν προσεχὴς τῷ ζε-
		φύρῳ λίψ, ὁ δὲ τῷ νότῳ λιβόνοτος· τῶν δὲ μεταξὺ
	X	νότου τε καὶ εὔρου ὁ μὲν πλησίον φερόμενος τῷ
		νότῳ εὐρόνοτος καλεῖται, ὁ δὲ τῷ ἀπηλιώτῃ εὖρος·

[20] Auch Wünsch verwendet wörtliche Entsprechungen mit explizit Lydos zugeschriebenem Text als Kriterium für die Aufnahme von anonym überlieferten Exzerpten in seine Ausgabe, s. u.a. R. Wünsch, *Ioannis Lydi liber De Mensibus*, Lipsiae, 1898, S. XXXI-XXXIV.

[21] A. C. Bandy, *Ioannes Lydus On the Months (De Mensibus)*, Lewiston (NY) – Queenston – Lampeter, 2013. Bandy ordnet das Fragment in Abweichung von Wünschs Reihenfolge nicht dem August, sondern dem März zu (*De mensibus* 4,60 Bandy), begründet jedoch seine Entscheidung nicht, vgl. lediglich Bandy, *On the Months*, S. 21.

ὁμοίως δὲ καὶ ἀπηλιώτου μεταξὺ καὶ ἀπαρκτίου,
ὁ μὲν προσεχὴς τῷ ἀπηλιώτῃ καλεῖται καικίας, ὁ
X S δὲ τῷ ἀπαρκτίᾳ βορέας. τῶν δὲ μὴ ἀπὸ μεγάλης
ἀρχῆς ὁ μὲν ἀπ' ὀλίγης φορᾶς νέφους ἐκνεφίας, ὁ
X S Du δὲ ἀπὸ κόλπων τινῶν καὶ διασφαγῶν κολπίας, ὁ δὲ
ἀπὸ γῆς καὶ συστροφῆς ἀέρος γνοφίας. αὖραι γὰρ
αὖται καὶ ῥύσεις ἀέρων τυγχάνουσιν **οὖσαι**, καὶ οὐκ
ἀλόγως ἄνεμοι καλοῦνται, ὅτ**αν** ἢ ἀπὸ λιμνῶν ἢ ποτα-
μῶν φέρ**ω**νται· ὅμοιοι δὲ τούτων εἰσὶ καὶ οἱ ἀπόγειοι,
ὅθεν εὐλόγως ἀέρος ἠρεμοῦντος τὸ κατάστημα καλεῖ-
Du ται νηνεμία. **οὕτως Ἀπ̣[ου]λήϊος ἐν τῶι κατ̣' ᾳ̣ὐτὸν̣ κοσμολογικῶι διαλέγεται. (καὶ) ταῦτα μὲν ὧδε.**

Testes: **157,10** Οἱ μὲν – **13** ἄρκτων, **13** ῥέοντ]ες [ἀπαρ]κτίαι – **23** ἀπηλιώτηι, **158,3** ὁ̣ δὲ – **6** καλοῦν[ται, **6** πο]τ[α]μῶν – **9** ὧδε Du; **157,10** Οἱ μὲν – **12** ἄλλοις, **158,1** τῶν δὲ μὴ – **9** νηνεμία S; **157,10** Οἱ – **158,9** νηνεμία X.

157,10 Οἱ Du X : Οἱ μὲν S   ἄνεμοι post διαιροῦνται S   **11-12** ὧν καὶ ἴσμεν τὰ ὀνόματα ἐν ἄλλοις .... add. S et WÜNSCH, qui lacunam indicavit et e.g. coniecit <εὑρόντες αὐτὰ> (maluit <εὑρόντες βιβλίοις> BANDY)   **12** αὐτῶν <τῶν> BANDY   **15** ἀφανοῦς <πόλου> BANDY   **16** ἀπηλιῶται τῶν δὲ X : ἀφηλι[ῶται τῶν δὲ] Du   **17** καικίας X : κεκίας Du   **18** ἀργέστης X : ἀργέτης Du   **22** εὔρου X : ἀφηλιώτου Du   **22** εὔρου] Ἀπηλιώτου BANDY   **23** εὐρόνοτος Du (iam coni. WÜNSCH) : λιβόνοτος X   ἀπηλιώτῃ X : ἀφηλιώτηι Du : Ἀτηλιώτῃ BANDY   **24** ἀπηλιώτου] Ἀτηλιώτου BANDY   **25** ἀπηλιώτῃ] Ἀτηλιώτῃ BANDY   **158,1** μὴ S : om. X   **4** γὰρ S X : γὰρ (καὶ) Du   **5** αὖται S : αὗται Du : αὐταὶ X   ῥύσεις Du S : φύσεις X   τυγχάνουσιν Du S : τυγχάνουσιν οὖσαι X   **6** ὅταν S (et Du, ut vid.) : ὅτε X   λιμνῶν ἢ om. BANDY   **7** φέρωνται Du S : φέρονται X   τούτων Du X : τούτοις S   **9** οὗτος αυ[.]α.ιος[.].ν τῶι κατ…. κοσμολογικῶι διαλέγεται· Ταυτα μὲν ὧδε· PERRIA
In Du in capite paginae titulus Οἱ ἀπὸ μεγάλης ἀρχῆς ῥέοντες ἄνεμοι εἰς δώδεκα μέρη τοῦ ὁρίζοντος | σημ̣(αίνε)ται ab altera(?) manu scriptus legitur.

Bemerkungen zum Text

Der Text von Lydos geht letztendlich auf Pseudo-Aristoteles *De mundo* 394b7-35 zurück.[22] Diese Abhängigkeit wurde in der Forschung schon

[22] Ἐκ δὲ τῆς ξηρᾶς ὑπὸ ψύχους μὲν ὠσθείσης ὥστε ῥεῖν ἄνεμος ἐγένετο· οὐδὲν γάρ ἐστιν οὗτος πλὴν ἀὴρ πολὺς ῥέων καὶ ἀθρόος· ὅστις ἅμα καὶ πνεῦμα λέγεται. Λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως πνεῦμα ἥ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία, περὶ ἧς νῦν λέγειν οὐκ ἀναγκαῖον. Τὰ δὲ ἐν ἀέρι πνέοντα πνεύματα καλοῦμεν ἀνέμους, αὔρας δὲ τὰς ἐξ ὑγροῦ φερομένας ἐκπνοάς.

gesehen, genauso wie auch auf andere Parallelstellen aufmerksam gemacht wurde.[23] Von denen wollen wir hier allein auf Apuleius *De mundo* 10f. eingehen.[24] Auf Aristoteles als eine seiner Quellen verweist Apuleius

Τῶν δὲ ἀνέμων οἱ μὲν ἐκ νενοτισμένης γῆς πνέοντες ἀπόγειοι λέγονται, οἱ δὲ ἐκ κόλπων διεξάττοντες ἐγκολπίαι· τούτοις δὲ ἀνάλογόν τι ἔχουσιν οἱ ἐκ ποταμῶν καὶ λιμνῶν. Οἱ δὲ κατὰ ῥῆξιν νέφους γινόμενοι καὶ ἀνάλυσιν τοῦ πάχους εἰς ἑαυτοὺς ποιούμενοι ἐκνεφίαι καλοῦνται· μεθ' ὕδατος δὲ ἀθρόον ῥαγέντες ἐξυδρίαι λέγονται. Καὶ οἱ μὲν ἀπὸ ἀνατολῆς συνεχεῖς εὖροι κέκληνται, βορέαι δὲ οἱ ἀπὸ ἄρκτου, ζέφυροι δὲ οἱ ἀπὸ δύσεως, νότοι δὲ οἱ ἀπὸ μεσημβρίας. Τῶν γε μὴν εὔρων καικίας μὲν λέγεται ὁ ἀπὸ τοῦ περὶ τὰς θερινὰς ἀνατολὰς τόπου πνέων ἄνεμος, ἀπηλιώτης δὲ ὁ ἀπὸ τοῦ περὶ τὰς ἰσημερινάς, εὖρος δὲ ὁ ἀπὸ τοῦ περὶ τὰς χειμερινάς. Καὶ τῶν ἐναντίων ζεφύρων ἀργέστης μὲν ὁ ἀπὸ τῆς θερινῆς δύσεως, ὅν τινες καλοῦσιν ὀλυμπίαν, οἱ δὲ ἰάπυγα· ζέφυρος δὲ ὁ ἀπὸ τῆς ἰσημερινῆς, λὶψ δὲ ὁ ἀπὸ τῆς χειμερινῆς. Καὶ τῶν βορεῶν ἰδίως ὁ μὲν ἑξῆς τῷ καικίᾳ καλεῖται βορέας, ἀπαρκτίας δὲ ὁ ἐφεξῆς ἀπὸ τοῦ πόλου κατὰ τὸ μεσημβρινὸν πνέων, θρασκίας δὲ ὁ ἑξῆς πνέων τῷ ἀργέστῃ, ὃν ἔνιοι κιρκίαν καλοῦσιν. Καὶ τῶν νότων ὁ μὲν ἀπὸ τοῦ ἀφανοῦς πόλου φερόμενος ἀντίπαλος τῷ ἀπαρκτίᾳ καλεῖται νότος, εὐρόνοτος δὲ ὁ μεταξὺ νότου καὶ εὔρου· τὸν δὲ ἐπὶ θάτερα μεταξὺ λιβὸς καὶ νότου οἱ μὲν λιβόνοτον, οἱ δὲ λιβοφοίνικα, καλοῦσιν. Die Autorschaft von *Περὶ κόσμου* ist in der Forschung sehr umstritten, es wird auch die Echtheit verteidigt, s. dazu etwa M. ANDOLFO, *La storia degli influssi del De mundo sino al terzo secolo dell'era cristiana, alla luce delle recenti acquisizioni sulla sua paternità e datazione*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 89 (1997), S. 82-125. Für uns ist das Problem nicht von Relevanz.

[23] S. etwa W. CAPELLE, *Die Schrift von der Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie*, in *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 15 (1905), S. 542-545 und den ausführlichen Kommentar zu der zitierten Passage aus *Περὶ κόσμου* in H. STROHM, *Aristoteles. Meteorologie. Über die Welt* (*Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, Teil 1 und 2), Darmstadt, 1970, S. 304-307.

[24] **10** *Verum aliae sunt passiones, cum impulsu frigidioris aeris venti generantur. nec enim aliud est nisi multum et vehemens in unum coacti aeris flumen. hunc spiritum dicimus, licet spiritus ille etiam nominetur qui animalia extrinsecus omnia [vitalia] tractus sui vitali et fecunda ope vegetat. siccos et superioris mundi flatus ventos nominamus, auras vero umidos spiritus. sed ventorum binae sunt species: qui facti e telluris halitu constant, terrigenae nuncupantur; at illi qui excutiuntur e sinibus,* ἐγκολπίαι *Graece sunt nominati. consimiles his haberi oportet eos qui de fluminibus, lacubus et stagnis vel ruptis nubibus per aperta caeli manare adsolent rursumque in crassam nubium speciem conglobantur, vel cum imber effusus conciet flabra, quae* ἐξυδρίαι *Atticorum lingua vocitantur.* **11** *Nunc nomina exsequemur regionesque ventorum. euros oriens, boreas septemtrio, occidens zephyros, austros medius dies mittit. hos quattuor ventos alii plures interflant. nam quamvis eurus sit ventus orientis, idem tamen aparctias accipit nomen, cum eum oriens aestivus effundit; apeliotes autem vocatur, cum aequidianis exortibus procreatur; eurus est, quando hiemalis ortus portis emittitur; zephyrus vero, quem Romana lingua favonium novit. hic cum de aestivis occiduis partibus surgit, Iapygis nomine cieri solet; at ille qui propior est aequinoctiali plagae --- [notus] et aquilo, qui VII stellarum regione generatur, et huic vicinus est aparctias; hic [propior est] --- ad diem medium. thrascias et argestes sunt indidem flantes. austrorum in nominibus illa est observata diversitas; namque cum de abscondito polo flatus adveniunt, notus est; euronotus ille, qui inter notum atque eurum medius effringit; ex alio latere libonotus ex duobus unum facit.* Zur ersten Lücke bemerkt C. MORESCHINI, *Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt*, Vol. III: *De philosophia libri*, Stutgardiae – Lipsiae, 1991 in seinem Apparat: „lacunam ind. Salm., quem secuti Gold. Tho. Beau. *notus* secludunt", zur zweiten: „*propior est* secl. Tho. Beau." und „lacunam significat Tho., *flat a polo* ex Pseudoaristotele suppl. coniciens" und „*thrascias*

selbst.[25] Perria erkannte nicht, dass in der längeren Version des Lydosexzerptes in Du auch die Quellenangabe erhalten geblieben ist.

Bevor wir uns eingehender dem Dependenzverhältnis zwischen Lydos, Pseudo-Aristoteles und Apuleius widmen, sei hier auf die anderen Stellen verwiesen, an denen Lydos auf die beiden genannten Autoren verweist: Auf Apuleius verweist er in *De mensibus* 4,116 (= Apuleius *Fragmentum* 22 J. Beaujeu), *De magistratibus populi Romani* 3,64,4 (= Apuleius *Fragmentum* 21), *De ostentis* 3, 4 (= Apuleius *Fragmentum* 23), 7 (= Apuleius *Fragmentum* 24), 10b, 44 (= Apuleius *Fragmentum* 25), 54.[26] Eine Werkangabe findet sich neben unserer Stelle nur in *De magistratibus populi Romani* 3,64,4: ὥς Ἀπουλήϊος ὁ Ῥωμαῖος φιλόσοφος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἐρωτικῷ (= Apuleius *Fragmentum* 21 Beaujeu). Zumindest indirekt aus Pseudo-Aristoteles schöpft Lydos an einer Stelle in *De ostentis*,[27] direkt aus Pseudo-Aristoteles einmal in einem Fragment aus *De mensibus*, das Wünsch freilich für unecht hält.[28]

Pseudo-Aristoteles unterscheidet in dem Abschnitt zwischen durch besondere Umweltbedingungen hervorgerufenen Winden und solchen, die aus einer bestimmten Richtung wehen. Wir wenden uns zuerst jenen zu:

Aristoteles	**Apuleius**	**Lydos** (im Original mit anderer Reihenfolge)
ἀπόγειοι (οἱ ἐκ νενοτισμένης γῆς)	*terrigenae* (*e telluris halitus*)	ἀπόγειοι
		γνοφίας (ὁ ἀπὸ γῆς καὶ συστροφῆς ἀέρος)

Iunt. : *thracius* vel *tracius* codd., *tracias* Ald.". Die Lücken in *De mundo* lassen sich durch den Umstand erklären, dass die Überlieferung zwar breit, doch geschlossen ist, s. Moreschini.

[25] Apuleius *De mundo* praefatio *Quare nos Aristotelen prudentissimum et doctissimum philosophorum et Theophrastum auctorem secuti* […].

[26] Weder in der Fragmentsammlung von J. Beaujeu, *Apulée. Opuscules philosophiques et fragments*, Paris, 1973 noch in derjenigen von S. J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford, 2000, S. 14-36 behandelt werden die Stellen *De ostentis* 3, 10b, 54.

[27] Schon bemerkt von K. Wachsmuth, *Ioannis Laurentii Lydi liber De Ostentis et Calendaria Graeca omnia*, Lipsiae, ^{2}1897, vgl. Lydos *De ostentis* 53, p. 108,11-109,3 Wachsmuth und Pseudo-Aristoteles *De mundo* 395b36-396a5.

[28] Vgl. Lydos *De mensibus* fragmenta falso tributa 4 und Pseudo-Aristoteles *De mundo* 395a11-16; zur Begründung s. Wünsch, *De mensibus* [wie Anm. 20], S. LXXV. Capelle, *Die Schrift von der Welt* [wie Anm. 23], S. 546, Anm. 5 führt noch weitere Stellen in *De ostentis* oder *De mensibus* auf, die aus Pseudo-Aristoteles *De mundo* geschöpft sein sollen, doch sind die Parallelen wenig überzeugend.

ἐγκολπίαι (οἱ ἐκ κόλπων διεξᾴττοντες)	ἐγκολπίαι (*e sinibus*)	κολπίας (ὁ ἀπὸ κόλπων τινῶν καὶ διασφαγῶν)
οἱ ἐκ ποταμῶν καὶ λιμνῶν	*qui de fluminibus, lacubus et stagnis*	οἱ ἀπὸ λιμνῶν ἢ ποταμῶν
ἐκνεφίαι (οἱ κατὰ ῥῆξιν νέφους γινόμενοι καὶ ἀνάλυσιν τοῦ πάχους εἰς ἑαυτοὺς ποιούμενοι)	*qui de ruptibus nubibus* (doch widerspricht das folgende *rursumque in crassam nubium speciem conglobantur* Pseudo-Aristoteles)	ἐκνεφίας (ὁ ἀπ' ὀλίγης φορᾶς νέφους)
ἐξυδρίαι (οἱ μεθ' ὕδατος ἀθρόον ῥαγέντες)	ἐξυδρίαι (*cum imber effusus conciet flabra*)	
		νηνεμία (ἀέρος ἠρεμοῦντος τὸ κατάστημα)

Pseudo-Aristoteles beginnt mit einer Unterscheidung zwischen den in (trockener) Luft wehenden ἄνεμοι und den aus der Feuchtigkeit entstehenden αὖραι. An diese Kategorisierung hält er sich jedoch im Folgenden nicht, sondern zählt zu den ἄνεμοι[29] lauter Winde, die mit Feuchtigkeit, vielleicht auch mit Wärme, jedenfalls nicht mit Trockenheit und Kälte in Verbindung stehen, nämlich die aus feuchter Erde wehenden ἀπόγειοι, die ἐγκολπίαι, womit sehr wahrscheinlich Buchten- und nicht Schluchtenwinde gemeint sind,[30] die Winde von Flüssen und Seen, schliesslich die aus Wolken hervorbrechenden ἐκνεφίαι bzw. ἐξυδρίαι. Ganz eng an Pseudo-Aristoteles schliesst sich Apuleius an.

Bei Lydos hingegen werden an erster Stelle die Winde aus den Himmelsrichtungen behandelt, danach die durch besondere Umweltbedingungen hervorgerufenen. Wir besprechen die zweite Gruppe zuerst. Lydos ändert die Reihenfolge, lässt die ἐξυδρίαι weg und fügt den nur hier belegten γνοφίας, den „dunklen" Sturmwind,[31] und die νηνεμία hinzu, er ändert teilweise die

[29] STROHM, *Aristoteles* [wie Anm. 23], 1970, S. 304 regt an, dieses Problem durch die Konjektur αὐρῶν für ἀνέμων in 394b14 zu lösen, wofür offenbar die armenische Übersetzung spricht.

[30] So lautet denn auch die Übersetzung für ἐκ κόλπων in der anonymen mittelalterlichen Version *ex mari salientes* bzw. in derjenigen von Nicolaus Siculus *e sinibus* (W. L. LORIMER, *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle 'De mundo' together with an Appendix Containing the Text of the Medieval Latin Versions* [*St. Andrews University Publications*, 18], Oxford, 1924, S. 58f.), gleich wie Apuleius' *e sinibus*.

[31] Vgl. die γνόφοι ‚Sturmwolken' in Pseudo-Aristoteles *De mundo* 392b12.

Beschreibungen der Winde (der ἐκνεφίας, die Vorstufe der Windhose,[32] ist bei ihm ein harmloses Lüftchen und den ambivalenten Namen ἐγκολπίας legt er als Schluchtenwind aus), verwendet z.T. den Singular statt des Plurals. Schwierig ist sodann die Behandlung des schon in *Περὶ κόσμου* unsauber verwandten Begriffs der αὖραι, die bei Lydos erst mitten in der Aufzählung der Winde, deren allgemeine Bezeichnung ἄνεμοι bereits in p. 157,10 zu Beginn des Abschnittes zu den aus den Himmelsrichtungen wehenden Winden steht, zum ersten Mal genannt werden. Diese Passage (p. 158,4f.) ist textkritisch problematisch:

1. S liest αὖραι γὰρ αὖται καὶ ῥύσεις ἀέρων τυγχάνουσιν (so auch Wünsch und Bandy): „Brisen nämlich sind diese und Strömungen von Luft …“. Die bisher aufgezählten auf besondere Umweltbedingungen zurückzuführenden Winde sind alle Brisen, wie auch die folgenden. Den Text von *Περὶ κόσμου* kann man, wie gesagt, so verstehen, bei Lydos mit all seinen Änderungen ist es weniger eindeutig. Schwierig ist αὖται als attrahiertes Demonstrativpronomen, das sich auf ἄνεμοι bezieht.

2. X liest αὖραι γὰρ αὑταὶ καὶ ῥύσεις ἀέρων τυγχάνουσιν οὖσαι: „Brisen nämlich sind selbst auch Strömungen von Luft …“. Das begründende γάρ ist wohl so zu verstehen, dass die vorher genannten ἄνεμοι, nämlich der ἐκνεφίας, der κολπίας und der γνοφίας, mit einer ähnlichen Unschärfe wie bei Pseudo-Aristoteles auch unter den erst jetzt nachträglich eingeführten Begriff der αὖραι fallen. Überflüssig ist οὖσαι, das in S und Du nicht steht und zu verwerfen ist.

3. Du liest αὔραι γὰρ (καὶ) αὕται (καὶ) ῥύσεις ἀέρων τυγχάνουσιν, wahrscheinlich: „Brisen nämlich sind auch diese und Strömungen von Luft …“. Das erste καί fehlt in S und X und hat somit stemmatisch einen schweren Stand. Es ist wohl als Verdeutlichung der auch in S zutage tretenden Textinterpretation anzusehen, wobei auf die Aspirierung und die Akzentform in αὕται nicht viel Gewicht zu legen ist, wie αὔραι und ἁέρων zeigen, doch das Wort wie αὖται in S und im Gegensatz zu αὑταὶ in X auf der Pänultima akzentuiert ist.

Zögernd entscheide ich mich für αὖται, das vielleicht ein zwischen αὖραι und ῥύσεις korrumpiertes οὗτοι fortsetzt. Es ist aber auf alle Fälle zu unterstreichen, dass offenbar versucht wurde, den unklaren Text von *Περὶ κόσμου* zu verdeutlichen, wie die Erläuterung οὐκ ἀλόγως ἄνεμοι καλοῦνται, ὅταν ἢ ἀπὸ λιμνῶν ἢ ποταμῶν φέρωνται sowie die gegenüber Pseudo-Aristoteles neue Integration von νηνεμία zeigt. Wir dürfen indes wohl auch nicht für den Urtext von Περὶ μηνῶν eine ganz kohärente Darstellung des Unterschiedes zwischen ἄνεμοι und αὖραι erwarten.

[32] Vgl. Aristoteles *Meteorologica* 371a9f.

Die aus den Himmelsrichtungen wehenden Winde werden in den drei Texten wie folgt aufgeführt:[33]

Pseudo-Aristoteles	**Apuleius**	**Lydos** (in der originalen Reihenfolge)
εὖροι (alle aus O, οἱ ἀπὸ ἀνατολῆς)	*euri* (alle aus O, *oriens*)	
βορέαι (alle aus N, οἱ ἀπὸ ἄρκτου)	*boreae* (alle aus N, *septemtrio*)	ἀπαρκτίαι (N, οἱ ἀπ' αὐτῶν ἄρκτων καὶ τοῦ κατ' αὐτὰς πόλου)
ζέφυροι (alle aus W, οἱ ἀπὸ δύσεως)	*zephyri* (alle aus W, *occidens*)	ζέφυροι (W, οἱ ἀπὸ δύσεως ἰσημερινῆς)
νότοι (alle aus S, οἱ ἀπὸ μεσημβρίας)	*austri* (alle aus S, *medius dies*)	νότοι (S, οἱ ἀπὸ τοῦ ἀφανοῦς)
		ἀπηλιῶται (O, οἱ ἀπὸ ἀνατολῆς ἰσημερινῆς)
		(ἀπαρκτίας)
καικίας (ONO, ὁ περὶ τὰς θερινὰς ἀνατολὰς)	*aparctias* (ONO, *oriens aestivus*)	καικίας (ONO?!) = θρασκίας (NWN, ὁ προσεχὴς τῷ ἀπαρκτίᾳ)
ἀπηλιώτης (O, ὁ π. τ. ἰσημερινὰς ἀ.)	*apeliotes* (O, *aequidianus exortus*)	
εὖρος (OSO, ὁ π. τ. χειμερινὰς ἀ.)	*eurus* (OSO, *hiemalis ortus*)	
ἀργέστης = ὀλυμπίας = ἰᾶπυξ (WNW, ὁ ἀπὸ τῆς θερινῆς δύσεως)	*iapyx* (vgl. auch unten zu *argestes*) (WNW, *aestivae occiduae partes*)	ἀργέστης = ὀλυμπίας = ἰᾶπυξ (WNW, ὁ προσεχὴς τῷ ζεφύρῳ)
ζέφυρος (W, ὁ ἀ. τ. ἰσημερινῆς δ.)	--- (W, *aequinoctialis plaga*)	(ζέφυρος)
λίψ (WSW, ὁ ἀ. τ. χειμερινῆς δ.)	---	λίψ (WSW, ὁ προσεχὴς τῷ ζεφύρῳ)
βορέας (NON, ὁ ἑξῆς τῷ καικίᾳ)	*aquilo* (NON, *qui VII stellarum regione generatur*)	

[33] Die Windrose in BANDY, *On the Months* [wie Anm. 21], S. XXXIII ist unbrauchbar.

ἀπαρκτίας (N, ὁ ἐφεξῆς ἀπὸ τοῦ πόλου)	*aparctias* (N, *aquiloni vicinus*)	
θρασκίας = κιρκίας (NWN, ὁ ἑξῆς τῷ ἀργέστῃ)	*thrascias = argestes* (NWN)	
νότος (S, ὁ ἀπὸ τοῦ ἀφανοῦς πόλου)	*notus* (S, *absconditus polus*)	
εὐρόνοτος (SOS, ὁ μεταξὺ νότου καὶ εὔρου)	*euronotus* (SOS, *inter notum atque eurum*)	
λιβόνοτος = λιβοφοῖνιξ (SWS, ὁ μεταξὺ λιβὸς καὶ νότου)	*libonotus* (SWS, *ex duobus unum facit*)	λιβόνοτος (SWS, ὁ προσεχὴς τῷ νότῳ)
		(νότος)
		εὐρόνοτος (SOS, τῶν μεταξὺ νότου τε καὶ εὔρου ὁ πλησίον τῷ νότῳ)
		εὖρος (OSO, τῶν μεταξὺ νότου τε καὶ εὔρου ὁ πλησίον τῷ ἀπηλιώτῃ!)
		(ἀπηλιώτης)
		καικίας (ONO, ὁ προσεχὴς τῷ ἀπηλιώτου)
		βορέας (NON, ὁ προσεχὴς τῷ ἀπαρκτίᾳ)

Alle drei Texte sprechen zuerst von den vier Hauptwindrichtungen, wobei sie alle Winde aus einer Richtung jeweils im Plural fassen und sie im Gegenuhrzeigersinn aufzählen. Apuleius folgt dabei Aristoteles eng, Lydos hingegen weicht stärker von ihm ab, indem er mit der Aufzählung nicht im Osten, sondern im Norden beginnt und für die Beschreibung der Himmelsrichtungen etwas andere Begriffe gebraucht.

Bei der Feingliederung der Winde in eine Zwölferrose lehnt sich Apuleius wiederum eng an Aristoteles an und beginnt ebenfalls im Osten, springt anschliessend in den Westen, den Norden, den Süden, gebraucht für die

östlichen und die westlichen Winde die gleichen Herkunftsangaben (Winter- und Sommersonnenwende, Tagundnachtgleiche). Er weicht indes auch von seiner Vorlage ab, insofern er an die Stelle des καικίας den *aparctias* setzt,[34] den *aquilo*, der bei ihm den nordostnördlichen βορέας vertritt, als vom Grossen Bären her wehenden Wind beschreibt und damit die Kongruenz von Sternbild und Nordrichtung aufhebt (als eigentlicher Nordwind steht auch bei ihm der *aparctias*, den er schon als Ostnordostwind aufgeführt hat), den *thrascias* mit dem *argestes* gleichsetzt, obwohl die beiden nur benachbart sind.

Bei Lydos hingegen wird bei der Feingliederung die Reihenfolge von Aristoteles aufgebrochen und durch eine Aufzählung im Gegenuhrzeigersinn, beginnend im Norden, ersetzt, wobei die Winde aus den vier Haupthimmelsrichtungen jeweils nicht mehr eigens genannt werden. Lydos beginnt seine Aufzählung mit einer Gleichsetzung von καικίας und θρασκίας,[35] ein Befund, der auf zwei Weisen erklärt werden kann: entweder damit, dass Pseudo-Aristoteles mit dem ostnordöstlichen καικίας beginnt und dieser Name in einer Vorlage von Lydos in den Text geriet und nachträglich mit dem nordwestnördlichen θρασκίας gleichgesetzt wurde, oder aber damit, dass schon in dem Lydos zugrunde liegenden Text von Pseudo-Aristoteles beim Nordwestnordwind die Gleichung καικίας = θρασκίας stand, allerdings in umgekehrter Reihenfolge. Diese Gleichung ist in den Handschriften von *Περὶ κόσμου* und auch in der Nebenüberlieferung, etwa bei Stobaios, einheitlich überliefert, jedoch von Forster durch Konjektur zu θρασκίας δὲ ὁ ἑξῆς πνέων τῷ ἀργέστῃ, ὃν ἔνιοι **κιρκίαν** καλοῦσιν verbessert worden. Lorimer nahm κιρκίαν in seinen oben in Anm. 22 abgedruckten Text von *Περὶ κόσμου* auf.[36] Für diese Konjektur wird angeführt, dass Pseudo-Aristoteles ja schon den Ostnordostwind καικίας nenne und dass in einem Aristotelesfragment für den Nordwestnordwind der Name κίρκας (was Rose zu κιρκίας verbesserte), der (aus der Perspektive der Italioten und Sikelioten) aus Circeii wehende Wind, belegt sei.[37] Die Befundlage spricht indes eher dafür, dass der richtige Name des Windes wohl κιρκίας wäre, doch dass schon dem Verfasser von *Περὶ κόσμου* ein Versehen unterlief und er zwei Mal καικίας setzte. Lydos kann die Gleichsetzung des καικίας mit dem θρασκίας jedenfalls

[34] So auch die Nebenüberlieferung zu Pseudo-Aristoteles *De mundo* 394b22 bei Stobaios 1,40, K. Wachsmuth, *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae*, Berolini, 1884, p. 264,6.

[35] […] ὁ μὲν προσεχὴς τῷ ἀπαρκτίᾳ καικίας, ὃν ἔνιοι καὶ θρασκίαν λέγουσιν […].

[36] W. L. Lorimer, *Aristotelis qui fertur libellus De mundo*, Paris, 1933.

[37] Zur Konjektur κιρκίαν in *Περὶ κόσμου* s. W. L. Lorimer, *Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle "De mundo"* (*St. Andrews University Publications*, 21), Oxford, 1925, S. 88f. und Aristoteles *Fragmentum* 250,12, V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Lipsiae, 1886.

nicht aus Apuleius, sondern nur aus Pseudo-Aristoteles haben. Ein weiterer Hinweis auf Lydos' Abhängigkeit von Pseudo-Aristoteles ist sodann die merkwürdige Beschreibung der Position des εὖρος als τῶν μεταξὺ νότου (S) τε καὶ εὔρου (OSO) ὁ πλησίον τῷ ἀπηλιώτῃ (O), was sich dadurch erklären lässt, dass Pseudo-Aristoteles mithilfe der Angabe μεταξὺ νότου καὶ εὔρου nur die Position des εὐρόνοτος (SOS) bestimmte, nicht aber diejenige des εὖρος selbst, den er anders als Lydos schon im Zusammenhang mit den Ostwinden behandelt hatte.[38] Schliesslich fehlen bei Lydos im Gegensatz zu Pseudo-Aristoteles und Apuleius die Richtungsangaben mit der Winter- und der Sommersonnenwende und bleiben von diesen astronomischen Angaben allein die Tagundnachtgleiche bei der Angabe der Haupthimmelsrichtungen Osten und Westen übrig.

Für die Deutung des Verhältnisses von Lydos zu Apuleius und Pseudo-Aristoteles ist auch die neu in Du gelesene Quellenangabe am Ende des Exzerptes heranzuziehen. Wir lesen ἐν τῶι κατ' ᾳὐτὸν κοσμολογικῶι, womit ἐν τῷ κατ' Ἀριστοτέλη κοσμολογικῷ gemeint sein muss. Ich weiss zwar kein Parallelbeispiel für einen mit derselben Formulierung auf Aristoteles Bezug nehmenden Buchtitel anzuführen,[39] doch weist Apuleius ja selbst in seiner *praefatio* auf Aristoteles als Vorlage hin[40] und der griechische Philosoph wird bei Lydos in einem einleitenden Abschnitt genannt worden sein, so dass der grammatikalische Bezug klar war. Aristoteles war also im Zusammenhang mit den Ausführungen zu den Windrichtungen bei Lydos präsent, doch wurde, so weit wir wissen, als direkte Quelle explizit nur auf Apuleius verwiesen, obwohl, wie wir gesehen haben, einiges bei Lydos sicher auf den griechischen Text von *Περὶ κόσμου* ohne Umweg über Apuleius' lateinische Version zurückgeht. Warum trotzdem Apuleius genannt wurde, lässt sich nur vermuten: Vielleicht war Lydos oder seine Quelle stolz darauf, den lateinischen Übersetzer Apuleius und nicht nur das pseudoaristotelische, in der Antike sehr verbreitete Original zu kennen.[41]

[38] Du liest in p. 157,21-23 τῶν δὲ μεταξὺ νότου τε καὶ **ἀφηλιώτου** [statt wie X **εὔρου**] ὁ μὲν πλησίον φερόμενος τῶι νότωι εὐρόνοτος καλεῖται, ὁ δὲ τῶι ἀφηλιώτῃ [εὖρος und korrigiert somit die holprige Formulierung in X, die jedoch vor dem Hintergrund von Pseudo-Aristoteles nicht nur *lectio difficilior*, sondern auch *probabilior* ist.

[39] Vgl. immerhin Polybios 12,7,4 Ὅτι μὲν οὖν ἀμφότεροι [sc. Τίμαιος καὶ Ἀριστοτέλης] κατὰ τὸν εἰκότα λόγον πεποίηνται τὴν ἐπιχείρησιν, καὶ διότι πλείους εἰσὶ πιθανότητες ἐν τῇ κατ' Ἀριστοτέλην ἱστορίᾳ, δοκῶ, πᾶς ἄν τις ἐκ τῶν εἰρημένων ὁμολογήσειεν [...]. Der lateinische Titel von Apuleius' Werk ist ohne erklärenden Zusatz als *De mundo* überliefert.

[40] S.o. Anm. 25.

[41] Zur Überlieferung von *Περὶ κόσμου* s. LORIMER, *Text Tradition* [wie Anm. 30], S. 1-36. Stolz auf die eigene Gelehrsamkeit vermutet F. BLUHME, *De Ioannis Laurentii Lydi libris* Περὶ μηνῶν *observationum capita duo*, Diss., Halis Saxonum, 1906, S. 25 hinter Lydos' Angewohnheit, bei lateinischen Quellenautoren mitunter das Attribut ὁ Ῥωμαῖος aufzuführen.

Der Lydostext weist indes gegenüber seinen beiden Vorlagen Änderungen in der Textstruktur und (weniger ausgeprägt) auch im Inhalt auf, so dass er nicht wie Apuleius an unserer Stelle als eine zwar eigenständige, zur Vorlage in einem agonalen Verhältnis stehende, doch mehr oder weniger exakte Übersetzung anzusprechen ist,[42] sondern als neuer Text, der die beiden Vorlagen verbesserte, kürzte, ergänzte. Die Eigenständigkeit des Lydostextes zeigt sich nicht zuletzt in der übergeordneten Kategorisierung der Winde als οἱ ἀπὸ μεγάλης ἀρχῆς ῥέοντες bzw. οἱ μὴ ἀπὸ μεγάλης ἀρχῆς ῥέοντες, was in den Vorlagen zwar angelegt ist, doch nicht derart explizit gemacht wird. Ob Lydos selbst der Urheber dieser Umarbeitung ist oder ob diese einer ungenannten Quelle zuzuschreiben ist, muss offen bleiben.[43]

Nach der Besprechung des Verhältnisses zwischen Lydos und seinen beiden Vorlagen seien hier noch ein paar kleinere textkritische Bemerkungen angebracht:

157,10 Οἱ X Du : Οἱ μὲν S: Der Text von S stellt über die μέν-δέ-Konstruktion die Gruppe der ἀπὸ μεγάλης ἀρχῆς ῥέοντες ἄνεμοι deutlicher in einen Gegensatz zu den μὴ ἀπὸ μεγάλης ἀρχῆς in 158,1. Auf der Grundlage von X und S ist Wünschs Entscheid, S zu folgen, gut nachvollziehbar, durch den Neufund von Du präsentiert sich die Lage indes etwas anders und ist wohl der besser bezeugte Text von X Du zu übernehmen.

11-12 ὧν καὶ ἴσμεν τὰ ὀνόματα ἐν ἄλλοις .... add. S et WÜNSCH, qui lacunam indicavit et e.g. coniecit <εὑρόντες αὐτὰ> (maluit <εὑρόντες βιβλίοις> BANDY): Die *lectio longior* in S ist ein späterer Zusatz eines Lesers, der keinen Sinn ergibt und dank des Zeugnisses von Du eindeutig zu verwerfen ist.

12 αὐτῶν <τῶν> BANDY: Bei Gestirnen (und der in diesem Fall davon abgeleiteten Himmelsrichtung) kann der Artikel schon in der klassischen attischen Prosa fehlen, weshalb das einheitlich überlieferte ἀπ' αὐτῶν ἄρκτων zu halten ist.[44]

[42] Zur Übersetzung in Apuleius *De mundo* 10f. s. S. MÜLLER, *Das Verhältnis von Apuleius* De mundo *zu seiner Vorlage* (*Philologus*, Supplementband 32, Heft 2), Leipzig, 1939, S. 49-52, M. G. BAJONI, *Aspetti linguistici e letterari del 'De mundo' di Apuleio*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II,34,2, S. 1805f. Zu Apuleius' Art des Übersetzens in *De mundo* im Allgemeinen s. u.a. *op. cit.*, S. 1792-1795, 1826-1829, HARRISON, *Apuleius* [wie Anm. 26], S. 181-195.

[43] Es ist erwiesen, dass Lydos an mehreren Stellen seine direkte Quelle nicht erwähnt, wohl aber die in der direkten Quelle erwähnten Quellen (etwa in *De mensibus* 4,81, p. 133,9-134,2, vgl. Pseudo-Plutarchos *Placita philosophorum* 884f-885b), s. BLUHME, *De Ioannis Laurentii Lydi libris* Περὶ μηνῶν [wie Anm. 41], S. 26-32.

[44] R. KÜHNER – B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. Zweiter Teil: *Satzlehre*, 2 Bde., Hannover – Leipzig, ³1898-1904 (Nachdruck Darmstadt 1963), I §462,b verweist auf Platon *Kratylos* 397cd […] φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους **d** [τοὺς θεοὺς] ἡγεῖσθαι οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν […]. S. ausserdem Homeros *Ilias*

16 ἀπηλιῶται X : ἀφηλι[ῶται Du: Die aspirierte Form ist ebenfalls bezeugt,[45] doch ist sie hier und in Z. 23 nicht aus Du zu übernehmen, da sowohl Pseudo-Aristoteles als auch Apuleius die nicht-aspirierte ionische Form haben.

158,9 (καὶ) ταῦτα μὲν ὧδε: Dieser letzte Satz des Lemmas steht in der Handschrift auf einer neuen Zeile zentriert in der Mitte. Es stellt sich die Frage, ob er noch zum Exzerpt gehört oder ein Zusatz eines Schreibers ist. ὧδε bezieht sich üblicherweise auf Folgendes, häufig Zitate, so auch bei Lydos,[46] ausser an einer Stelle, wo es einen Abschnitt beschliesst und ebenfalls nach μέν steht.[47] Die Wendung ταῦτα μὲν ὧδε kommt bei Lydos sonst nicht vor. Sie ist im klassischen Griechisch nur ein Mal bezeugt, im spätantiken und im byzantinischen jedoch häufig, wobei sie kein typisches Merkmal von Paratexten zu Exzerpten ist.[48] Wahrscheinlich gehören diese Worte also noch Lydos, der damit einen Abschluss und zugleich einen raschen Übergang zum Folgenden, uns Verlorenen herstellte.

Du, S und A sind drei unabhängige Textzeugen. Aufgrund seines Alters und der Tatsache, dass er in unversehrtem Zustand vermutlich am meisten Text bot (den gleichen Umfang wie in A und zusätzlich die Quellenangabe am Ende), könnte Du zwar der einzige unabhängige Zeuge sein und S und A von ihm abhängen. Dies ist jedoch nicht der Fall wegen der ganz unterschiedlichen Exzerpttraditionen, in denen die drei Zeugen stehen, wobei Du auch Exzerpte bietet, die sicher nicht aus Lydos stammen und *De mensibus* 4,119 vielleicht das einzige oder eines von wenigen Lydosexzerpten war, wogegen in A und S das nämliche Exzerpt in einer langen Reihe von Lydosexzerpten steht.

Dieses Bild wird bestätigt durch folgende Trennfehler:

– Du gegen S und A: **158,4** γὰρ S X : γὰρ καὶ Du
– S gegen Du und A: **157,10** Οἱ Du X : Οἱ μὲν S ἄνεμοι post διαιροῦνται S **11-12** ὧν καὶ ἴσμεν τὰ ὀνόματα ἐν ἄλλοις .... add. S **158,7** τούτων Du X : τούτοις S

18,483-487 Ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν, / ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσαν, / ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα, τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται, / Πληϊάδας θ' Ὑάδας τε τό τε σθένος Ὠρίωνος / Ἄρκτόν θ', ἣν καὶ Ἅμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν […], und zu ἄρκτος im Plural Aischines *Epistula* 1,4 Εἶτα πνεύσαντος ἡμῖν ἀπ' ἄρκτων πάλιν […], Autolykos *De ortibus et occasibus passim* (z.B. 1,4), Eudoxos *passim* (z.B. *fr.* 82 F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos* (*Texte und Kommentare*, 4), Berlin, 1966), zu ἀπ' ἄρκτων s. Ptolemaios *Geographia* 2,13,2, 4,1,15. Die Lydos zugrunde liegende Stelle, Pseudo-Aristoteles *De mundo* 394b20, hat οἱ ἀπὸ ἄρκτου.

[45] Vgl. *LSJ* s.v. ἀπηλιώτης.

[46] Vgl. etwa *De magistratibus populi Romani* 1,43,2.

[47] *De magistratibus populi Romani* 3,21,3 πέρας μὲν ὧδε τῶν λογικῶν τῆς τάξεως συστημάτων.

[48] Vgl. etwa Herodotos 3,3,1, Eusebios *Historia ecclesiastica* 1,4,15, 6,5,7.

- A gegen S und Du: **158,5** ῥύσεις Du S : φύσεις X τυγχάνουσιν Du S : τυγχάνουσιν οὖσαι X **6** ὅταν S (et Du, ut vid.) : ὅτε X **7** φέρωνται Du S : φέρονται X
- Du gegen A (S bietet den Text nicht): **157,16** ἀπηλιῶται τῶν δὲ X : ἀφηλι[ῶται τῶν δὲ] Du **17** καικίας X : κεκίας Du **18** ἀργέστης X : ἀργέτης Du **22** εὔρου X : ἀφηλιώτου Du **23** ἀπηλιώτῃ X : ἀφηλιώτηι Du
- A gegen Du (S bietet den Text nicht): **157,23** εὐρόνοτος Du : λιβόνοτος X
- A gegen S (Du nicht erhalten): **158,1** μὴ S : om. X

Bindefehler zwischen allen drei oder zwei Handschriften gibt es nicht.

Der Fehler **157,18** ἀργέστης X : ἀργέτης Du geht vielleicht auf eine Minuskelligatur von στ zurück, bei der das Sigma als kleiner Bogen an der Querhaste des Tau hängt (so etwa in **158,4** συστροφῆς in Du). Demnach wäre die Vorlage von Du bereits eine Minuskelhandschrift gewesen.

Der übrige Text auf der Seite b) der *verso*-Seite

In der Handschrift beginnt nach Lydos *De mensibus* 4,119 ein neues Lemma mit dem Titel *Πασχάλιον πάνυ σύντομον*. Die Herkunft dieses kurzen und stark zerstörten Lemmas, das eine Regel zur Berechnung des Osterdatums enthält, konnte von Perria und mir nicht geklärt werden. Immerhin vermochte ich noch etwas mehr Text als Perria zu lesen:

versus in Du

11 Πασχάλιον πάνυ σύντομον.
Χρὴ εἰδέναι, ὅτι δεῖ ἐπιτηρε̣ῖ̣ν τῶι Ὀ̣κτ̣ω̣-
βρίωι μηνί, πότε ἐστὶν ἡ ιδ’ τῆς σ(ελήνης).
]ης ἡ[ ]ου[
15 deest versus unus
τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα.

12-13 ὅτι …ασι τηρ… τωι [ὀ]κ[το]βρίωι [sic] Perria
vv. **14-16** non legit Perria

Auch das unmittelbar folgende Lemma *Φυσικὴ πρόγωσις* [i.e. *πρόγνωσις*] *γεράνων*, von dem neben dem Titel nur eine Zeile vollständig erhalten ist, konnte von Perria nicht identifiziert werden.

versus in Du

17 Φυσικὴ πρόγ<ν>ωσις γεράνων·
Γέρανοι θᾶττον ὀφθέντες χε<ι>μῶνα εὐθέως
ἔσεσθαι(?)] δη[λοῦσι(?)]δ[ ]δ[ ]γ[

---

18 Cf. *Geoponica* 1,3,12: Γέρανοι θᾶσσον ἐρχόμεναι χειμῶνα εὐθέως ἔσεσθαι δηλοῦσι[49] nec non tractatum *Περὶ χειμῶνος καὶ εὐδίας ἀπό τε τῶν κτηνῶν καὶ τῶν πετεινῶν* in codice *Matricensi* 4681 conservatum (C. O. Zuretti, *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, XI,2: *Codices Hispanienses*, Pars altera: *Codices Scorialenses, Matritenses, Caesaraugustani*, Bruxellis, 1934, p. 181,24): [Γέρα]νοι θᾶττον ὀφθεῖσαι χειμῶνα πρώιμον σημαίνουσι.
v. **19** non legit Perria

Das Erhaltene schliesst sich jedoch sehr eng an eine Stelle in den so genannten Γεωπονικά (1,3,12) an. Die Kraniche sind grundsätzlich als Warner genannt, die vor Stürmen umkehren. Angesichts der Ambivalenz des Begriffs χειμών, ‚Sturm, Winter' mag in die Formulierung θᾶττον aber auch die Beobachtung hineinspielen, dass ein früher Kranichzug den frühzeitigen Winter ankündet. Diese Eigenschaften werden den Kranichen bereits von verschiedenen antiken Autoren zugeschrieben.[50]

Wir wollen nun noch den Text unseres Exzerptes mit demjenigen der *Geoponika* vergleichen. Bekanntlich wird in der Forschung als Hauptquelle der *Geoponika*, einer auf Geheiss Konstantins VII. (regierte 945-959)

[49] Den gleichen Text mit Ausnahme von ἐρχόμενοι für ἐρχόμεναι bieten im *Laurentianus pluteus* 28.32 die *Παρασημειώσεις προγνωστικαὶ περὶ τῆς μελλούσης τοῦ ἀέρος καταστάσεως* XI,18, M. Heeger, *De Theophrasti qui fertur* Περὶ σημείων *libro*, Diss., Lipsiae, 1889.

[50] Im Titel von *Geoponica* 1,3 wird auf Arat als Quelle verwiesen, bei dem 1028-32 Οὐδ' ἂν ἔτι ξουθαὶ μεγάλου χειμῶνος ἰόντος / […] μέλισσαι […] οὐδ' ὑψοῦ γεράνων μακραὶ στίχες αὐτὰ κέλευθα / τείνονται, στροφάδες δὲ παλιμπετὲς ἀπονέονται die Kraniche als Sturmwarner fungieren, doch im Übrigen keine sprachlichen Berührungen mit den *Geoponika* festzustellen sind. Der übrige Inhalt von *Geoponica* 1,3 ist bei Arat ebenfalls zu finden, allerdings in deutlich anderer Formulierung, s. H. Beckh, *De Geoponicorum codicibus manuscriptis*, Diss., Erlangen, 1886, S. 12. Weil Arat also nicht die direkte Quelle sein kann, ist die „Quellenangabe" dieser Kapitelüberschrift der *Geoponika* wie die vieler anderer problematisch, s. R. Rodgers, *Κηποποιΐα: Garden Making and Garden Culture in the Geoponika*, in A. Littlewood – H. Maguire – J. Wolschke-Bulmahn (Hg.), *Byzantine Garden Culture*, Washington, D.C. (Dumbarton Oaks), 2002, S. 164. Als Warner vor Sturmwinden erscheinen die Kraniche auch bei Aristoteles *Fragmentum* 253, Rose, *Fragmenta* [wie Anm. 37] (= Ailianos *De natura animalium* 7,7), bei Theophrastos *De signis* 38 scheint auch die Wintervorhersage präsent zu sein: […] γέρανοι ἐὰν πρωῒ πέτωνται καὶ ἀθρόοι πρωῒ χειμάσει, ἐὰν δὲ ὀψὲ καὶ πολὺν χρόνον ὀψὲ χειμάσει. Καὶ ἐὰν ἀποστραφῶσι πετόμεναι χειμῶνα σημαίνουσι. Zu den Kranichen als Warnern vor Stürmen und dem Winter in der antiken Literatur s. D. Sider – C. W. Brunschön, *Theophrastus of Eresus. On Weather Signs*, Leiden – Boston, 2007, S. 182-185. Weil die Kraniche die Thermik zum Fliegen benötigen, wird ihr Flug durch widrige Winde und kühle Temperaturen behindert.

vorgenommenen Bearbeitung einer Tradition von Agrarschriften, der im 6. oder 7. Jh. lebende Cassianus Bassus betrachtet.[51] Dieser fusst seinerseits zu guten Teilen auf Vindanius Anatolius, der vielleicht in der Mitte des 4. Jh. lebte und dessen Werk Photios noch kennt, uns jedoch fast vollständig verloren ist.[52] Wenn wir uns nach Spuren dieser beiden hinter den *Geoponica* stehenden Agrarschriften umsehen, so ist der einzige ältere Textzeuge als Du ein Papyrus des 6./7. Jh., auf dem Text aus *Geoponica* 17,8,1-3, 22-23,1, 23,4 mit nicht allzu grossen Abweichungen gegenüber dem Text der konstantinischen Redaktion erhalten ist, wobei nicht sicher zu entscheiden ist, ob der Papyrus eine Abschrift aus Cassianus oder Vindanius darstellt.[53] Umfangreiche Zeugen des vorkonstantinischen Zustandes der Agrarschriften sind sodann die z.T. allerdings von der Vorlage stark abweichenden Übersetzungen ins Altsyrische, Armenische und Arabische, die wir hier nicht näher betrachten. In einem jüngeren Textzeugen als Du belegt ist eine Alternativversion zu *Geoponica* 1,14, die deren Entdecker Beckh Vindanius zuschreibt.[54]

Das in *Geoponica* 1,3 gebotene Material hat eine besonders reiche Nebenüberlieferung: Zu nennen ist zuerst der im 14. Jh. geschriebene *Baroccianus*

[51] Ein Stemma der sehr komplizierten Verhältnisse zwischen den verschiedenen Bearbeitungsstufen der Texte zum Agrarwesen in Antike und Mittelalter zeichnet Rodgers, *Κηποποιΐα* [wie Anm. 50], S. 163, eines der handschriftlichen Tradition nur der *Geoponika* Beckh, *De Geoponicorum codicibus manuscriptis* [wie Anm. 50], S. 66, wo statt „Laur. plut. XXXII.59" Laur. plut. 59.32 zu lesen ist. Dieser älteste Textzeuge wird von K. Weitzmann, *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, Chicago – London, 1971, S. 192-194 in die Regierungszeit Konstantins und nicht mehr wie von Beckh, *De Geoponicorum codicibus manuscriptis*, S. 28 in das 11. Jh. datiert, s. dazu jüngst G. Breccia, *I trattati tecnici e l'enciclopedia di Costantino VII Porfirogenito: arte militare e agronomia*, in M. Bernabò (Hg.), *Voci dell'Oriente. Miniature e testi classici da Bisanzio alla Biblioteca Medicea Laurenziana*, Firenze, 2011, S. 140-142. Zu Cassianus s. E. Oder, *Beiträge zur Geschichte der Landwirthschaft bei den Griechen*, III, in *Rheinisches Museum*, 48 (1893), S. 24-38, S. Georgoudi, *Des chevaux et des bœufs dans le monde grec. Réalités et représentations animalières à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques*, Paris – Athènes, 1990, S. 30-36, M. Decker, *The Autorship and Context of Early Byzantine Farming Manuals*, in *Byz*, 77 (2007), S. 112-115.

[52] Zu Vindanius s. Photios *Bibliotheca* codex 163, zu seinem Verhältnis zu Cassianus s. Rodgers, *Κηποποιΐα* [wie Anm. 50], S. 161f., zu seiner Identität s. Decker, *Early Byzantine Farming Manuals* [wie Anm. 51], S. 108-110.

[53] *Papyrus Vindobonensis* G 40302, ediert von A. Papathomas, *Das erste antike Zeugnis für die veterinärmedizinische Exzerptensammlung des Anatolios von Berytos*, in *WS*, 113 (2000), S. 135-151.

[54] *Parisinus gr*. 2313, ff. 49v-50r, aus dem 14. Jh. nach H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*. Seconde partie: *Ancien fonds grec: Droit – Histoire – Sciences*, Paris, 1888 (Nachdruck: Hildesheim – Zürich – New York, 2000), II, S. 234f. Zuschreibung und Text bei Beckh, *De Geoponicorum codicibus manuscriptis* [wie Anm. 50], S. 8-10, eine Synopse der verschiedenen Versionen dieses Kapitels, auch der Übersetzungen, in E. Fehrle, *Studien zu den griechischen Geoponikern* (*Στοιχεῖα*, 3), Leipzig – Berlin, 1920, S. 8-14.

131, der einen anonymen Traktat über Wetterzeichen enthält, in dem jedoch gerade 1,3,12 weggelassen ist.[55] In Du erinnert ὀφθέντες für ἐρχόμεναι in *Geoponica* 1,3,12 an ὀφθεῖσαι in dem schon oben als Vergleichstext zitierten *Matritensis* 4681. Dieser bietet eine alphabetisch angeordnete Liste von Tieren, deren Verhalten auf das künftige Wetter schliessen lässt, und schöpft aus den *Geoponika* oder deren Vorgängertext, daneben auch aus Aelians *Περὶ ζῴων ἰδιότητος*.[56] Während nun jedoch der *Matritensis* aus dem 14. Jh. stammt und man dessen Text allenfalls durch Verderbnis im Laufe der Geoponikaüberlieferung erklären könnte, ist dies beim Text von Du angesichts der ungefähr zeitgleichen Entstehung mit dem ältesten Textzeugen der *Geoponika* (*Laurentianus pluteus* 59.32) und des in diesem Abschnitt offenbar einheitlich überlieferten Textes der *Geoponika*[57] nicht möglich. Gegenüber Du und dem Matritensis wieder näher an ἐρχόμεναι des Geoponikatextes ist mit ἐρχόμενοι der schon genannte Traktat im *Laurentianus pluteus* 28.32 aus dem 15. Jh., der einen ähnlichen Text wie der *Matritensis* auf der Grundlage der *Geoponika* und von Aelian bietet, jedoch eine etwas andere alphabetische Anordnung aufweist.[58]

Weder in den Handschriften der *Geoponika* noch in den genannten der Nebenüberlieferung zu finden ist der Exzerpttitel in Du, der jedoch auch erst vom Exzerptor stammen kann. Ebenfalls ohne Parallele ist der Umstand, dass das Exzerpt in Du in Z. 19 über δηλοῦσι hinaus weitergeht, wogegen in den *Geoponika*, dem *Matritensis* sowie dem *Laurentianus* der Abschnitt zu den Kranichen mit diesem Wort endet und sich jeweils Beobachtungen

[55] S. BECKH, *De Geoponicorum codicibus manuscriptis* [wie Anm. 50], S. 10-12, der auch den Text des Traktates abdruckt. Es sei hier auch noch auf die Exzerpthandschrift *Berolinensis Phillipsianus* 1577 (15. Jh., Papier; Beschreibung in F. BOLL, *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, VII: *Codices Germanici*, Bruxellis, 1908, S. 48-63) hingewiesen, wo ff. 115r-116v *Geoponica* 1,3 unter dem Titel *Τοῦ αὐτοῦ Εὐδοξίου τεκμήρια προγνωστικὰ χειμερίου ἀέρος* überliefert ist, teilweise mit Abweichungen von der übrigen Überlieferung der *Geoponika*, s. E. FEHRLE, *Richtlinien zur Textgestaltung der griechischen Geoponica* (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Jahrgang 1920, 11. Abhandlung), Heidelberg, 1920, S. 12-15. In 1,3,12 bietet er Γέρανοι θᾶττον ἐρχόμεναι χειμῶνα εὐθέως δειλοῦσι und somit einen Text, der für uns nicht weiter interessant ist.

[56] Der Traktat ist ediert in C. O. ZURETTI, *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, XI,2: *Codices Hispanienses*, Pars altera: *Codices Scorialenses, Matritenses, Caesaraugustani*, Bruxellis, 1934, S. 180-183, der den Codex S. 74-84 beschreibt.

[57] Vgl. den Apparat in H. BECKH, *Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici De re rustica eclogae*, Lipsiae, 1895.

[58] S. zu diesem Codex M. HEEGER, *De Theophrasti qui fertur* Περὶ σημείων *libro* [wie Anm. 49], S. 60-71, der Text auf S. 70. In dem im Übrigen einen ähnlichen Text wie der *Laurentianus* bietenden Traktat *Περὶ τῆς ἐκ τῶν ζῴων σημασίας* im *Parisinus gr.* 2229 (13. Jh.) fehlt der uns interessierende Satz zu den Kranichen (der Text ist ediert in F. CUMONT, *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, VIII,1: *Codices Parisini*, Bruxellis, 1929, S. 137).

zu einem anderen Tier anschliessen, die indessen zu Beginn keine δ aufweisen, deren Reste in Du noch zu erkennen sind.[59] Du bot also einen von allen anderen bisher bekannten Zeugen des in *Geoponica* 1,3,12 überlieferten Vorzeichens unabhängigen Text.

Emanuel Zingg
Historisches Seminar der Universität Zürich
emanuelzingg@hotmail.com

Summary

A few years ago, three parchment strips were found which come from a codex of the 10th century reused as a backing for three fascicles of the *Serdicensis Dujčev gr.* 37, in the "Ivan Dujčev Centre for Slavo-Byzantine Studies" in Sofia. In this article the entire text of the fragments will be presented and discussed. They belong to a manuscript with excerpts from various works on grammar and rhetoric and on celestial signs, namely the anonymous *Περὶ τῶν τῆς ῥητορικῆς προοίμιον*, §12,26-33, Patillon; John Lydus' *Περὶ μηνῶν*, 4,119, Wünsch; a parallel text to the *Γεωπονικά* 1,3,12 and other unidentified writings. The strips are independent witnesses to the text of all of the three aforementioned works. The most interesting case is the excerpt from Lydus where Apuleius' *De mundo*, 10-11 is quoted as a source. However, we may assume that Lydus' text was also directly dependent on the original, the (pseudo-)Aristotelian *Περὶ κόσμου*, 394b7-35, which had been translated by Apuleius.

[59] *Geoponica* 1,3,13 (ebenso der *Berolinensis Phillipsianus* 1577): Καὶ μύες τετριγότες χειμῶνα σημαίνουσιν; *Matritensis*: Γλαῦξ ἐν χειμῶνι μὲν ᾄσασα εὐδίαν σημαίνει [...]; *Laurentianus*: Ὁμοίως καὶ μύες τετριγότες.



Tafel I: *Serdicensis Dujčev gr.* 37 I, III, IIr.



Tafel II: *Serdicensis Dujčev gr*. 37 I, III, IIv.

COMPTES RENDUS

Averil CAMERON, *Byzantine Matters*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2014, XX + 164 pages; illustré. ISBN 978-0-691-15763-4.

In *Byzantine Matters*, Averil CAMERON offers some of her personal views on various topics and debates in Byzantium scholarship, such as periodization, Hellenism, and theology. These chapters stand alone and draw on some of the author's recent papers and lectures, especially her *Nea Hestia* (2007) article on Byzantine historiography and trends, which resulted in several responses from 2008 to 2009 (p. XI). She hopes *Byzantine Matters* helps better define 'Byzantine' from the emerging trends of 'Late Antiquity' (p. XIII).

CAMERON establishes her tone in her introduction; beyond introducing the topics she will discuss, she provides an apology for Byzantine Studies. For instance, the author admits that the word 'Byzantine' has a markedly bad connotation (p. 10); in English 'byzantine' means complex or intricate. Moreover, 'Byzantine' for some signifies a specific approach and focus within the discipline. For example, some view 'Byzantine' as primarily referring to scholarship on Greek Orthodoxy, while others associate it predominantly with Greek nationalistic research. These religious and nationalistic trends have influenced how we view Byzantium and might be why some avoid the discipline.

In ch. 1, title 'Absence', CAMERON gives her opinion as to why Byzantine studies are either 'not-existent' or 'in between' in historiography; in fact, it is often seen in history departments in the United Kingdom as a niche specialization (p. 11). Again, she partially explains this with the heavy religious and nationalistic tendencies that Byzantine studies currently have. The author also discusses that many view Byzantium as an unlearned or unoriginal empire in that the culture and society borrowed much from the classical period. To combat this, she turns to the Palaeologan Renaissance and the recent scholarship that has disproven this stance.

CAMERON debates in ch. 2 whether or not one may call Byzantium an empire. After defining 'empire' (p. 30), she problematizes its application for Byzantine studies. For example, Constantine established Constantinople while he shared a claim to the Roman Empire with the other Tetrarchs. Thus, Constantinople was initially founded as Constantine's new seat of power in the East, not as a new capital for a new empire. Only as the years advanced, and as Constantinople's prosperity proliferated, did the 'New Rome' overtake Rome's primacy. Moreover, issues related to periodization also problematize whether or not Byzantium may be called an 'empire.' For example, some scholars, beyond Justinian's reign, see Byzantium as an entity more prone to contraction than empiric expansion. Thus, the author asks, how does one account for the Latin Empire from 1204-1261, when Constantinople fell to the Crusaders in the Fourth Crusade? If the Empire is based in Constantinople, does the 1204 sack constitute the 'end' of an era, if we use this terminology? Should we follow Obolensky's 'Commonwealth' thesis? Finally, the term 'aristocracy' further muddies the waters, as Byzantium's ruling families changed throughout history.

Byzantion 85, 491-511. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117812

Thus, although CAMERON endorses the term 'Byzantine Empire', one may see the issues the term faces when applied to Byzantium.

'Hellenism' is the key topic in ch. 3. Here, the author questions what 'Hellenism's' relationship is to the Modern Greek State. For example, after the Greek War of Independence in the nineteenth c., the Greek State sought to prove continuity to their Hellenistic past. Yet, as CAMERON demonstrates, Byzantines generally self-identified as Romans instead of Hellenes. Thus, she sympathizes with Kaldellis' (2003) and Siniossoglou's approach, since these two scholars research Byzantium within the mindset of the 'nation-state of the Romans' (p. 65) rather than a Greek one. After providing the usage of the terms 'Hellene' and 'Hellenic' in history and discussing the works of Kaldellis and Siniossoglou, the author urges scholars to continue in researching concepts of Byzantine identity and self-representation, which still requires further exploration.

Ch. 4 is about the difficulties and complexities of interpreting Byzantine visual art. In this section, CAMERON asks questions such as (a) how intertwined was text and art in Byzantium, (b) how should we treat *epiphrasis*, and (c) how did Byzantines view art? Although the author does not give her final stance per se, she seems to lean in favour of Liz James' stance (p. 85) that 'art historians need texts and text historians need art history' (p. 79). To flesh out her discussion here, CAMERON turns to evidence from the Iconoclasm controversies. Again, as in other sections, she demonstrates that much work still needs to be done to understand this aspect fully.

In ch. 5, CAMERON questions how Orthodox was Byzantine society. Here, she continues her discussion from her introduction, where she posits that Greek Orthodox overtones heavily influence how we view Byzantium and that this is reflected in scholarship. Also, she discusses issues such as why scholars generally view the west, with figures like Aquinas and the Lombards, as theologically superior to the East in later years. But, as a new trend in scholarship is demonstrating, the East had new theological and scholastic contributions as well. Another misconception is that Byzantium has no true philosophers; instead, all are grouped as theologians. This trend also is being reversed currently, since scholars are demonstrating that over 200 existed in the East during the medieval period. But, even the author admits that Byzantine schools were not set up as well as those in the West. Moreover, Byzantium's decentralized emphasis on religion did not help their theologians compete with their western counterparts; although, current trends seem to show that the East was aware of the Western productions of theologians like Aquinas. Only in the Palaeologan Renaissance did the East see a Greek translation of some Latin Fathers, such as Augustine and Boethius.

Overall, CAMERON's work is provocative and moving. Although it acts in part like a state of the field, this categorization fails to give credence to the depth and scope she covers. Additionally, her work acts as an apology for Byzantium, urging scholars to combat issues such as periodization that could internally cripple Byzantine studies. Byzantine scholars must seek to portray Byzantium as more 'normal' and within wider perspectives (p. 115) to combat its current scholastic identity of 'negativity and exoticism'. Beyond her exhortation to place Byzantium within its greater context, the author's emphasis on utilizing integrated approaches is another important insight. As CAMERON urges the reader toward interdisciplinary research, she herself utilizes archaeological, theological, and historical evidence to flesh out her findings.

The only weakness of CAMERON's monograph is that her work only covers certain, although major, difficulties of interpreting and understanding Byzantium. Thus, areas such as military matters, hagiography, and economy are not discussed. The

author herself admits this (p. 113) and one cannot blame her for her emphasis on how to define and re-define the Byzantine identity; however, insights on these positions would be valuable from this established scholar.

CAMERON's main take away is to demonstrate how Byzantine matters not simply to Byzantinists, but to Late Antiquity, the rise of Islam, and medieval theology to name a few fields. *Byzantine Matters* is a provocative book and masterfully provides an apology and state of the field on current problems in interpreting Byzantine history. This brief work, 164 pages in total, demonstrates the many fruitful avenues of investigation available to Byzantine Studies, which could be helpful to undergraduates, postgraduates, and specialists alike.

P. BRAZINSKI.

Kathleen MAXWELL, *Between Constantinople and Rome. An Illuminated Byzantine Gospel Book (Paris gr. 54) and the Union of Churches*, Farnham et Burlington (VT), Ashgate, 2014, XVII + 307 pages + 33 planches en couleurs et 48 en noir et blanc. ISBN 978-1-4094-5744-2.

This book, the heavily reworked version of a doctoral thesis defended in 1986 at the University of Chicago, offers a detailed study of the *Parisinus gr.* 54. The title of Kathleen MAXWELL's study describes this gospel manuscript as illuminated; its luxury and exceptionality additionally lie in its bilingual (Greek and Latin) text. The other elements in the title of the book refer to the hypothesis regarding the origins of the manuscript MAXWELL puts forward: she proposes that it was composed in Constantinople at the behest of Michael VIII in the last quarter of the 13th c., as a gift to pope Gregory X in support of the union of the Churches the emperor sought to establish (notably through the 1274 Council of Lyons). Michael's death (1282) and the drastic change of religious politics that immediately followed could have been the reason, so MAXWELL, for the fact that the manuscript remained unfinished (several illustrations were never carried out and also the Latin text is not complete). At one point (see p. 215) she allows for the possibility of Andronicus II having wanted to complete the manuscript, but this tentative suggestion is formulated with more hesitation and is not central to her view.

MAXWELL develops her thesis in seven chapters (numbered 2-8), framed by, on the one hand, an introduction (ch. 1), and, on the other hand, an epilogue, three appendices, a bibliography and indices. The volume also includes dozens of beautiful coloured and b/w pictures of the Paris Gospel and several other manuscripts. (The reader interested in art history might want to take a look at the website mentioned on p. XVI, which contains over a hundred additional pages with detailed iconographical analyses of the individual miniatures of the *Paris. gr.* 54.) In chapters 2 (*Paris 54: Codicological and Paleographical Considerations*, pp. 11-31), 3 (*Paris 54: 'Modus Operandi' of Scribes and Artists*, pp. 33-50) and 5 (*The Three Artists Responsible for the Narrative Miniatures and Evangelist Portraits of Paris 54*, pp. 83-99), MAXWELL focuses on the manuscript in itself, clearing the fundamental aspects that need to be addressed: paleography, codicology and illumination. Chapters 4 (*The Greek Gospel Text of Paris 54 and New Testament Textual Criticism*, pp. 51-82) and 6 (*Imitation and Innovation: A Comparative Study of the Narrative Cycles and Evangelist Portraits of Paris 54 and Athos, Iviron 5*, pp. 101-144) look into how the Paris codex relates to other manuscripts in terms of text as well as

images. MAXWELL subscribes to the commonly held view that *Athonensis, Iviron* 5 was the model for some of the miniatures, and she breaks new ground by putting forward another manuscript, *Princetonianus, Bibliotheca Universitatis, Garrett* 3 (copied 1135-1136 in the Sabas Monastery near Jerusalem), as the model from which the Greek gospel text was copied. Comparative research on the Paris manuscript in an even wider context is offered in chapters 7 (*Paris 54's Place in Thirteenth-century Constantinopolitan Book Illumination*, pp. 145-174) and 8 (*Art and Diplomacy in Late Thirteenth-century Constantinople: Paris 54 and the Union of Churches*, pp. 175-216). The epilogue (*From Constantinople to Catherine de Medici*, pp. 217-227) retraces the journey of the Paris Gospel from Constantinople to Renaissance Italy (and so into the *Bibliothèque nationale de France*).

The book is construed nicely: chapters 2 to 6 lead to conclusions regarding various individual points relating to the manuscript. All of those insights come together in the final two chapters, thus allowing MAXWELL to build up her overall argumentation and develop her general hypothesis. This makes for a convincing case: her dating (against K. Weitzmann) of the manuscript to the years following the return to the capital in 1261 (cf. pp. 146-154), her suggestion (against some earlier views) that scribes and artists of the Paris codex collaborated remarkably closely (cf. pp. 48-50), and similar intermediary conclusions are persuasive: this results in a willingness from the reader's part to accept the book's main thesis. He or she will also turn a blind eye to the fact that in her enthusiasm MAXWELL does not entirely manage to avoid repetition or to be carried away now and then (compare p. 181: Michael VIII's order of the Paris Gospel is not precisely comparable to that of fifty Bibles placed by Constantine in the 330s). Besides being built up intelligently, the argumentation is multidisciplinary. (In that regard, the volume indeed truly 'affirms the importance of a multidisciplinary approach in the study of a complex manuscript such as Paris 54', as the author writes in conclusion of her introduction, p. 10.) Throughout the book, MAXWELL shows herself a driven researcher resolved on doing all that it takes (which includes jumping through hoops to gain access to *Iviron* 5) and mastering all of the necessary disciplines in order to carry out her study. The latter remark can be taken literally: more than once the book echoes what seems a learning process gone through by MAXWELL herself. This leads to explanations of subjects that do not require one (what is a *colophon*? what is *parablepsis*? what is a meaningless variant? etc.) or the articulation of inner monologues of an author asking herself which paths to pursue (e.g. pp. 52-53). These parts of the book are dead weight and should have been left out.

Most of those phenomena can be found in the fourth ch., in which MAXWELL carries out text-critical research on the Greek gospel text of *Paris. gr*. 54. In this field she appears to lack experience. This would explain the sloppiness and vagueness that haunt the terminology she uses to identify relationships between manuscripts. (This problem can also be encountered outside of the fourth ch. On p. XIII, for example, *Iviron* 5 is called a 'sister manuscript' of *Paris. gr*. 54, although the former is a model for many of the latter's miniatures. In a stemma and in text-critical research in general, dependence is never expressed in terms of sisterhood but of parenthood.) In the larger part of the fourth ch., MAXWELL tries to prove that the text of the Paris codex was not copied from *Iviron* 5, but from another manuscript, which she identifies as *Princetonianus, Garrett* 3. In her argumentation, however, she does not clearly distinguish between the more vague designation of 'a close relationship' and the very precise one of 'a relationship of dependence'. Her textual analysis (part II of the ch.) leads to the

conclusion that there is a 'close relationship' (without specification) between *Paris. gr.* 54 and *Garrett* 3 (p. 79). At the beginning of part III, the very same textual evidence suddenly appears to have supported the fact 'that Princeton, Garrett 3 may be the actual manuscript from which Paris 54's Greek text was copied' (p. 80). Formulations of textual relationships should have been chosen more carefully. The way in which the textual analysis itself was carried out also leaves room for improvement; the author herself seems to be aware of this, as she fears the term 'collation' (see p. 72 n. 87). Firstly, MAXWELL's decision to analyze the text of only one gospel (Matthew) is problematic. Her overview of earlier scholarship on the relations between the text of *Paris. gr.* 54 and that of other manuscripts shows that those relations can differ from one gospel to the other. (For Luke, for example, a particularly close link with the manuscripts *Petropolitanus, Bibliotheca Nationalis Φ.* 906, *gr.* 105 and *Parisinus, Suppl. gr.* 1335 has been suggested (cf. p. 57), but this link is not explored in any way by MAXWELL. Her presentation of the Alands' research on Luke (p. 67) is also remarkably brief.) Another problem is that she only investigated the evidence of *Garrett* 3 for readings that *Paris. gr.* 54 does not share with the standard text (this shows clearly from the list of cases in appendix C: *A Comparative Study of the Texts of Matthew of Paris 54, Iviron 5 and Garrett 3*, pp. 237-263). This means that she did not find out whether there are readings where *Garrett* 3 goes against the standard text while *Paris. gr.* 54 agrees with it (i.e., the standard text) – without this information one can never find out whether the text of the Paris Gospel was copied from that of the Princeton manuscript. By consequence, the reader remains more than sceptical regarding one of MAXWELL's central arguments: the dependence of *Paris. gr.* 54 on *Garrett* 3 is not proven in her book. Fortunately, this does not affect the main hypothesis too much.

Despite these remarks, it would be unfair not to point out the merits the volume has, even in the ch. on New Testament textual criticism. For one, the fact that MAXWELL succeeded to include the text of *Iviron* 5 in her comparative research is remarkable: many earlier scholars (including reputed textual critics of the New Testament) had not managed to do so. Her conclusion that there is no connection between the text of the Athos codex and *Paris. gr.* 54 is certainly important. Equally fascinating is her retrieval of the paratextual elements that could indeed be taken to link the Paris Gospel with *Garrett* 3. In terms of redaction, one could remark that the book could have been kept more concise (compare also above). Nonetheless, inaccuracies are rare: apart from appendix C (which contains very many meaningless variants that should have been left out, erroneously features many Latin characters in the middle of Greek words, and still seems to contain several notes-to-self, such as 'verify'), the book is not sloppy. In conclusion: MAXWELL's study of a fascinating manuscript deserves recommendation. Not all of her text-critical analyses stand under scrutiny, but this does not really afflict the persuasiveness of her general thesis.

R. CEULEMANS.

Leonora NEVILLE, *Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium. The* Material for History *of Nikephoros Bryennios*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 243 pages. ISBN 978-1-107-00945-5.

In this book, Leonora NEVILLE defends two main theses, the first of them stating that in his *Ὕλη ἱστορίας*, Nicephorus Bryennius was more critical of Alexius Comnenus than is generally assumed. Secondly, she claims that Nicephorus' work allows

to identify him as a 'major proponent of classical Roman virtue' and as an exponent of the 'growing engagement with Roman history in twelfth-century Constantinople' (both citations p. 2). The reason why neither of these aspects has been clearly perceived earlier, thus NEVILLE, is scholarship's tendency to focus on other historiographical texts and to let Nicephorus' account fly under the radar. Both theses are put forward by the author already in the opening pages: the entire book that follows defends and elucidates them in various ways. The background against which this is done (and to which most of the time no explicit attention is drawn), is that offered by concepts of cultural memory (cf. pp. 4 and 196).

Argumentation is developed over three parts, the first of which (*Contexts*, pp. 13-59) answers questions relating to both the *Material for History* itself (e.g. identification of the models and sources used by Nicephorus) and the wider context of 12th- c. politics and historiography (e.g. elucidation of how the particular delivery of historiographical treatises interplays with the possibilities of increased subjectivity from their authors' part). Several of these observations constitute building stones in the construct of NEVILLE's argumentation in favour of both abovementioned theses. Most of the building materials and cement are supplied in the second and most elaborate part of the book (*Readings in the 'Material for History'*, pp. 63-170). Throughout these pages, NEVILLE describes, translates or summarizes, and interprets numerous passages from Nicephorus' text. In each ch., she focuses on a particular aspect (the role Nicephorus attributed to πρόνοια in the depiction of his main characters; the intertwinement of family relations and politics etc.). In the last part (*The 'Material for History' in Twelfth-century Politics and Culture*, pp. 173-203) NEVILLE again takes a step back to interpret Nicephorus' text (and the observations formulated in the previous part of the book) in the context of the 12th c. This includes amongst other factors a comparison between the *Material for History* and Anna Comnena's *Alexiad* (and between the classical sources used by both of them) and an interpretation (against the abovementioned background of cultural memory studies) of how various historiographical texts can end up depicting the same topics and persons so very differently. The brief and clear conclusion (pp. 204-206) is followed by two appendices, a bibliography and an index.

According to the thesis that is given most of the book's attention, 'Nikephoros found the sense of honour he encountered in his readings in Roman history highly appealing and strove to use that ideal of masculinity to write an evaluative history of the eleventh century that would exhort his contemporaries to emulate the great old Romans' (p. 204). He did so, as is argued by NEVILLE, through a literary return to the Roman values in question (i.e., 'traditional Roman cultural values and ideas of proper masculinity', p. 3). In concrete terms, this comes down to Nicephorus' making use of classical, 'Roman' exempla. NEVILLE chooses the term 'Roman' to denote these exempla, but applies it in a way that is not entirely straightforward. When it comes to literary sources cited and alluded to by Nicephorus, the term is used by NEVILLE in reference to Greek authors from the Hellenistic (Polybius) or Roman Age (Plutarch, Cassius Dio). On the other hand, when she draws parallels between descriptions offered by Nicephorus and certain 'Roman' cultural, religious or military practices, the term appears to be chosen (as the secondary literature she refers to indicates) in the broadest chronological sense and can refer to the time of the Republic, the Principate or the Empire, without being restricted to Greek sources. This is not the only terminological observation that can be made. When mentioning Byzantine history, literature, politics etc., NEVILLE often uses this term 'Byzantine'

but every now and then she places it between quotation marks (e.g. p. 87) or replaces it with the term 'Roman' (pp. 1, 13 etc.). Undoubtedly, this needs to be seen as a mere expression of her opinion that 'the division of ancient and medieval Greek texts into different academic fields is unhelpful' and that '[t]he boundaries separating the medieval and classical halves of the Roman Empire' are unfortunate (both citations p. 205), but the malicious eye might interpret this as a way of sneaking her thesis subtly into the presentation of the setting.

Here and there, the parallels that NEVILLE draws between the *Material for History* and 'Roman' elements are somewhat more tentative (e.g. pp. 105, 108, 111 (see the repeated use of 'may'), 112, 120) or in an exceptional case even slightly gratuitous (e.g. p. 125 n. 28). For yet other parallels, the reader cannot help but thinking that the agreement between Nicephorus and the Roman heritage in question is anything but exclusive (which sometimes is admitted by NEVILLE herself: see p. 109): one would like to see explained to what extent some of the 'Roman' elements she highlights in Nicephorus' account (e.g. pp. 129, 138, 201) can be found in other Byzantine texts (notably historiographical ones from the 11th and 12th c.) as well. Every once in a while, this approach leads to conclusions that are drawn somewhat too prematurely. For example, one wonders on which grounds 'Plutarch and Polybius are recognized as key models for Nikephoros' (p. 104): although individual allusions to or citations from these authors in the *Material for History* are laid bare in the preceding pages, they do not immediately allow for these authors to be qualified as key models. In order to draw such a conclusion in a meaningful way and to assess how much value one may attach to Nicephorus' use of Plutarch, Polybius and other such authors, NEVILLE probably should have reflected on how those writers served as models (or not) to other Byzantine historiographers. In her ch. on *Nikephoros and Anna* (pp. 182-193), the author discusses Anna Comnena's 'one reference to Roman history' (p. 188) while describing her work as a 'Hellenizing history' (p. 191; the term is chosen to contrast with that of Nicephorus' more Romanizing history). She does not mention, however, the allusions to resp. citations of Arrian, Cassius Dio, Polybius and Plutarch that can also be found in the *Alexiad*. Similar observations can be made with regard to other historiographers (for example: the index to J.-L. van Dieten's edition of Nicetas Choniates' *History* mentions 15 passages from Plutarch). Perhaps some more information on the 'Roman' sources used by other historiographers would have allowed the reader to come to a sounder judgment of NEVILLE's conclusions.

Regardless of whether one agrees with its theses yes or no, the book undoubtedly has many attractions, not least that of bringing a primary source under our attention from a fresh point of view. NEVILLE's research is first and foremost driven by a 'systematic reading' (cf. p. 1) of Nicephorus' Greek text itself (compare also p. 32: '[t]he lessons Nikephoros drew for his audience could be interpreted and applied in a variety of ways. Our goal is to tease out as many possible meanings as we can'): by consequence, it abounds in translations of longer and shorter passages, which are all the author's. (Could this perhaps lead to a full English translation of the *Material for History*?, the reader hopes.) It identifies many sources, citations and allusions that are left unidentified in the published versions of the Greek text available today (in particular A. Meineke (1836); P. Gautier (1975); an annotated reprint of Gautier's edition by D. Tsoungarakis with a modern Greek translation by D. Tsouklidou (1996)). As a whole, the book is carefully edited and contains virtually no typos or other forms of sloppiness (the fact that the translation mentioned in n. 39 of p. 22 is not retrievable in the bibliography is an exception to the rule). Scholarly insights are

flavoured with observations that are witty (p. 25: 'I have known too many good historians to leave half-finished books on their desks for decades at a time to think that the unfinished nature of the text means that Nikephoros had pen in hand in the last months of his life') and to the point at the same time (p. 184: 'Nikephoros learned how to fight by fighting, but he learned to write about military engagements by reading').

R. CEULEMANS.

Medieval Narratives between History and Fiction. From the Centre to the Periphery of Europe, c. 1100-1400, éd. par P. A. AGAPITOS et L. BOJE MORTENSEN, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 2012, VIII + 389 pages. ISBN 978-87-635-3809-1.

This is a rich, attractive and multifaceted volume on conceptualizations of history and fiction in medieval narrative literature. It covers a wide range of texts that blur borderlines between these two categories in interesting ways. Some of these texts have received remarkably little attention in scholarship up to the present day. One of the reasons of this neglect is that fictional(ized) narratives for a long time tended to be perceived as forgeries, historically unreliable and inaccurate and, therefore, generally uninteresting. This book, on the other hand, approaches these texts *as narratives* and explores a number of themes relevant to the question of how fictional modes rise and thrive in the field of historical narrative. The reference to centre and periphery in the title points to the revisions of both geographical and generic conceptualizations that this book aims to bring to the debate: while scholarship often presents northern France as the spatial centre of medieval fiction and at the same time foregrounds epic and romance as the canonical genres, this book aims to focus, first and foremost, on non-canonical literature, not in just one language but in different regional cultures and linguistic traditions. In doing so, it attempts to write a 'more open narrative of European literature' (p. 8) and reads medieval Europe 'as a broad and open system of distinct and yet interrelated regional cultures that come to display, against nineteenth-century constructions of nations and (non-)national literatures' (pp. 6-7).

After an instructive introduction by the editors, nine chapters set out to write this 'open narrative' from different, well-chosen angles (I include a table of contents below). The first and the second chapters address relations between history and fiction in Graeco-Roman Antiquity (T. HÄGG) and the French 12th c. (D. H. GREEN). Subsequently, three chapters (P. G. SCHMIDT, Päivi M. MEHTONEN and L. BOJE MORTENSEN) explore a number of medieval Latin narrative texts from the 12th-13th c., while in the next triad (J. WELLENDORF, Else MUNDAL and Slavica RANKOVIĆ) Scandinavian narrative traditions in the 12th-15th c. are discussed. The apotheosis to the volume is the closing ch. (P. A. AGAPITOS), which in roughly 130 pages takes the reader on a breathtaking, panoramic tour through Byzantine, Persian, Arabic, French and German medieval narrative – an article very likely, in my view, to become seminal for scholarship in future years and decades.

An important strand throughout the book is the grounding in Antiquity of different concepts and conceptualizations of fiction/history, be it in ancient school curricula and rhetorical education (e.g. pp. 7-8; 252-253) or specific ancient literary genres (e.g. GREEN on the importance of the Latin tradition, and Vergil and Ovid in

particular, for the establishment of a space for fictional experiments in Latin literature in the 11th c., and AGAPITOS (esp. pp. 284-285) on the crucial role played by ancient Greek novels in the conceptualization of fiction in Byzantium). Another notion central to the volume is the problematic nature of the concepts of both history and fiction (on which there is good discussion on pp. 11-13) in the narratives under scrutiny. An insightful definition that has some role to play and is cited on p. 15, is that of GREEN (*The Beginnings of Medieval Romance: Fact and Fiction, 1150-1220*, Cambridge, 2002, p. 4), who highlights as essential a contract of make-believe underlying the literary communication with the intended audience. Of course, in most cases, any distillation of such a contract from the texts is far from self-evident. Illustrative of this difficulty is Geoffrey of Monmouth's *History of the Kings of Britannia*, which has been read as a piece of fiction by some (as pointed out by SCHMIDT, p. 63) but has been viewed as more closely aligned with history by others (GREEN, pp. 58-59) and, in any case, consciously presents itself as *historia*. Similarly, ancient texts such as the *Cyropaedia* and the *Alexander Romance*, both discussed by HÄGG, defy any straightforward approach of readerly contracts underlying them.

In coming to grips with such problems, the chapters form an admirably consistent book, first and foremost because three major themes resurface throughout, all connected and contextualized in the introduction (pp. 17-22). The first of these is the tendency of narrative gaps in historical accounts to act as *loci* for fictionalization – a theme that invites ample comparison with similar gaps in ancient narrative genres characterized by comparably vague borderlines between history and fiction (on childhood episodes in ancient biography, for example, see C. Pelling's classic 'Childhood and Personality in Greek Biography', in: C. Pelling (ed.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, pp. 213-244). The second theme is authentication and is put to good use by BOJE MORTENSEN (on the *Historia Norwegie*, *Brevis historia regum Dacie* and *Gesta Danorum*, three national histories written in Latin), WELLENDORF (on vision literature) and RANKOVIĆ (on the sagas of Icelanders and Serbian epic poetry) among others. The third theme is rhetorical elaboration and explores, among other things, descriptions (e.g. GREEN on Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britannie*) and *ethopoeia* in (purportedly) historical accounts as pockets of fictionalization (e.g. MEHTONEN, also on Geoffrey of Monmouth).

Among the numerous other achievements of the book, let me just single out one or two. First, its interesting discussions of the importance (and intertwinement) of written and oral traditions in the conceptualization of fiction (e.g. GREEN on Vergil, Apollonius of Rhodes and literarity, BOJE MORTENSEN on orally transmitted stories (pp. 114-118), and MUNDAL (esp. p. 177) on the sagas of Icelanders). Second, in exploring from different angles the traditional tripartition between *historia*, *fabula* and *argumentum*, the book often raises the interesting question of how useful this tripartition really is (e.g. MEHTONEN, MUNDAL p. 174, and BOJE MORTENSEN pp. 133-134). On the one hand, to be sure, these categories are themselves instrumental in self-presentations of and by narrators. HÄGG, for example, discusses the *Vita Apollonii*'s self-presentation as *historia* (pp. 39-40) and GREEN takes as a starting point Ovid's and Baudri de Bourgueil's explicit comments on the fictional nature of their narratives (pp. 50-51). On the other hand, contributors to this volume aptly point out that these labels cannot simply be attached to texts without qualifications (e.g. WELLENDORF p. 150) and raise the question of to what extent they necessarily apply to a work as a whole or can be split up to apply to certain sections or passages of narratives (e.g. HÄGG pp. 33-35). Surely, different pulls towards factuality and

fictionality are operative in any given narrative text. These are labelled as 'attractors' by RANKOVIĆ (pp. 207-211) and interestingly discussed in the context of different literary traditions by AGAPITOS (pp. 254-276). In addition, questions about truthfulness and fiction are also explored in episodes that thematize an access to thoughts and personal experiences. WELLENDORF, for example, asks with regard to vision literature 'how the reader can possibly evaluate the truthfulness, or lack thereof, of an account of a personal experience about a contract with the divine or the transcendent to which there might not have been any witnesses' (p. 144). A similar question can be asked not about readers but about narrators who narrate aspects not readily available to them such as, again, thoughts or personal experiences of characters. D. Cohn's *The Distinction of Fiction* (Baltimore, 1999) has valuable things to say about this question and its implications for conceptualizing fiction and would have been relevant to some chapters. Similarly, the notion of self-referentiality of fiction, discussed by GREEN (p. 60) and picked up by RANKOVIĆ (p. 205), is discussed at length in this book.

In short: both authors and editors have done a nice job in addressing key concepts about fiction and history in subtle and persuasive readings of highly interesting texts and uniting them into a consistent and balanced volume. This book will undoubtedly be of interest and profit to anyone even remotely interested in medieval (fictional and/or historical) narrative.

Table of contents: 1. *Introduction* (P. A. AGAPITOS and L. BOJE MORTENSEN); 2. *Historical Fiction in the Graeco-Roman World: Cyrus, Alexander, Apollonius* (T. HÄGG); 3. *The Rise of Medieval Fiction in the Twelfth Century* (D. H. GREEN); 4. *Fictionality in the Medieval Latin Novel* (P. G. SCHMIDT); 5. *Speak, Fiction: the Rhetorical Fabrication of Narrative in Geoffrey of Monmouth* (Päivi M. MEHTONEN); 6. *The Status of the 'Mythical' Past in Nordic Latin Historiography (c. 1170-1220)* (L. BOJE MORTENSEN); 7. *True Records of Events that could have taken Place: Fictionality in Vision Literature* (J. WELLENDORF); 8. *The Growth of Consciousness of Fiction in Old Norse Culture* (Else MUNDAL); 9. *Authentication and Authenticity in the Sagas of Icelanders and Serbian Epic Poetry* (Slavica RANKOVIĆ); 10. *In Rhomaian, Persian and Frankish Lands: Fiction and Fictionality in Byzantium* (P. A. AGAPITOS).

K. DE TEMMERMAN.

D. KRUEGER, *Liturgical Subjects. Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium*, Philadelphie (PA), University of Pennsylvania Press, 2014, XI + 311 pages. ISBN 978-0-8122-4644-5.

In his latest book, D. KRUEGER investigates the history of the concept of self in the Byzantine empire. He bases his study mainly on liturgical texts as they can, more than other kinds of literary texts, express and influence interior life. The reader too, who is unfamiliar with Orthodox liturgy or Byzantine literary tradition, will benefit from the impressive amount of research conducted by KRUEGER and from the lucid and clear analysis carried out on the primary sources, and will appreciate the author's limpid and captivating style.

The book consists of seven chapters and concerns middle Byzantine liturgy, from the VIth to XIth c., with particular focus on the VIth and VIIth c. Valuably enough, KRUEGER selects the texts of his study from different genres, ranging from hymns

to prayers, to sermons, with some preponderance of poetry. After a first introductory ch., sections 2 to 6 of the book are respectively devoted to Romanos the Melodist, to communal feasts in the VI[th] c., to Eucharistic prayers, to the *Great Canon* by Andrew of Crete, to the Lenten *Triodion*, and to Symeon the New Theologian. Finally, ch. 7 aims to draw some general conclusions on Christian subjectivity in Byzantium.

KRUEGER's theoretical starting point is that liturgical texts contribute to the creation of the idea of communal self and that, consequently, they convey a pedagogical intent. The author does not focus on the expression of the self in itself but on the formation of the self as a product of precise 'cultural norms and values' (p. 9). However, it would have been equally challenging to adopt an opposite and complementary approach, that is, to analyze in which texts, if any, the individuality of the self is reflected. In general, the Byzantine idea of self coincides with the concept of sinner. Liturgical occasions shape a penitential self and aim to effect compunction. Therefore, the self is not broadly considered as the manifestation of an individuality, but as a collective sin-bearer who needs to acquire repentance and redemption.

On this basis, it is not surprising what KRUEGER deduces from his analysis of Romanos the Melodist's works in ch. 2. Romanos shapes the self fully relying on biblical examples. The penitential Psalms (above all Psalm 50) are the main scriptural background of his Hymns and provide him with a number of examples of self-reflection and self-representation. Biblical figures represent the most important models to imitate, both for Romanos and for his audience. Therefore, the listeners can identify themselves with the biblical examples, as they are sinners in need of salvation. In doing so, Romanos uses refined rhetorical means, like the internal speech, which allows him to evolve from self-recognition to repentance.

Ch. 3 offers an instructive insight into liturgy as an inspiration for collective identity in the VI[th] c. A survey of the principal feasts in the middle Byzantine period shows that the congregations' emotions are affected by the singing of the hymns. Moreover, the communities celebrate the festal cycle as a way to embed themselves within God's salvific action and to experience Christ's incarnation, crucifixion and resurrection. In this part of the book, KRUEGER proposes an interesting parallel between hymnographic literature and figurative art, in order to demonstrate that they 'performed similar tasks' (p. 75).

In the section on 'Eucharistic Prayers: Compunction and the History of Salvation' (pp. 106-129), special attention is paid to the historical evolution of some liturgical practices. A brief history of the Eucharist as a penitential rite is sketched to demonstrate the importance of hearing the *anaphora* (i.e. the Eucharistic prayer) to inspire repentance. However, the author is confronted with the partial lack of evidence of what he aims to prove, since the *anaphora* might be recited silently from the VI[th] c. onwards. The penitential value of the Eucharistic rites bridges the gap between the self-formation and the self-reflection. As Eucharistic prayers always involve the history of salvation, the listener is encouraged to experience interior self-reflection to prepare for communion. Thus, liturgy forms subjectivity and at the same time provides knowledge of the self.

The concept of 'typical self', not unique to each person but institutionally formed, is also investigated in ch. 5. This section is devoted to Andrew of Crete, whose *Great Canon* deeply influences the inspiration of repentance during Lent. Composed of nine odes, Andrew's work relies on the Old Testament in the first eight odes and on the New Testament in the last one. In this way, the Bible is treated as a penitential

text and the canons are configured as meditations on sin, appropriate for Lent. KRUEGER explores the biographical data on Andrew of Crete and the possible influences of his own experience on his work. He claims 'the absence of early Byzantine autobiography' to be 'a mixed blessing' to modern scholars (p. 133). In addition, he mentions Augustine as a counterexample in Western literature. It is noteworthy that the author neglects to take into account Augustine's contemporary in Eastern Christianity, Gregory of Nazianzus, whose autobiographical poems form a strong background for Byzantine further developments of self-related literature.

Ch. 6 keeps the focus on Lent as a season of intensified interest in compunction and repentance. The author sheds light on the history of emotions in Byzantium, as they are explored in the *Triodion*, a service book for pre-Lenten Sundays. Particularly relevant is the intervention of Theodore the Stoudite and his brother Joseph, who attempt to implement a liturgical reform and contribute to the development of the *Triodion* as a service book, addressed to monks and laity. KRUEGER looks into the manuscript evidence, which shows an open tradition and a continuous evolution of the canons. Furthermore, he pays attention to the treatment of the biblical models. As in the previous liturgical texts, biblical figures are paradigmatic and inspire repentance. In addition, in the pre-Lenten hymns scriptural narrations are adapted to better fit the season of repentance. This is part of a complex and sophisticated relationship of both Stoudites brothers with rhetoric, which plays an important role in the formation of Christian self. In their hymnography the first-person speech is adopted to give an insight into interiority.

The next step in the history of Byzantine self is represented by Symeon the New Theologian's *Catechetical Discourses*, which are central in ch. 7 of the book. The choice of this work is a breaking point with the preceding chapters, focused on poetic texts. Since Symeon is author of a considerable number of hymns, however, a more systematic comparison between Romanos' *kontakia*, Andrew of Crete's canons and Symeon's hymns (though sporadically mentioned) would have fruitfully enriched the history of the evolution of liturgical poetry. KRUEGER picks the *Catechetical Discourses* as they are 'the most complete and reasoned program for the formation of monks to survive from the middle Byzantine centuries' (p. 199). Monks are instructed, through Symeon's *Discourses*, to perform practices of private devotions, which aim to acquire repentance as well. The subject is reflected in and produced by tears and contrition, so that individual penitential rituals and collective ones coexist.

The conclusion of the book is entitled 'A Communion of Savable Sinners' (pp. 215-221). This formula condenses what was already clear from the previous chapters: the self is rather communal than individual, human beings are conceived as sin-bearers, but they can strive for redemption and salvation. The author summarizes his research and adds some further considerations on the dynamics between self-reflection and self-formation. In the light of some of the texts of his corpus, he recalls 'Byzantine practices of subjectivation through liturgy, prayer, and interior monologue' (p. 220). Therefore, the self generated by penitential liturgical practices allows Christians to indulge themselves in self-reflection.

The volume ends with the notes referring to each of the chapters. A rich and detailed bibliography includes also a list of manuscripts and of primary sources. The index of biblical quotations and a general index bring the book to the very end. In the latter, most regrettably no Greek word is included, not even in transcription, although some significant concepts are extensively examined in the book.

The remarkable attention to the evolution of liturgy is one of the book's many strengths and helps the readers to situate KRUEGER's analysis within a broad historical frame. The different chapters of the book are harmoniously interrelated and give a precise overview of the development of similar texts through the centuries, thanks to the frequent cross references. Commendable space is devoted to quotations of primary sources, although Greek text finds little room and is limited to some keywords put between brackets.

To conclude, *Liturgical Subjects* is destined to become a fundamental volume both for students in need of preliminary information on the history of Byzantine liturgy and for scholars who seek a deep examination of a broad corpus of texts and a valuable analysis of the technologies by which the self is shaped and institutionally formed in Byzantium.

Rachele RICCERI.

P. MARAVAL, *Les Fils de Constantin : Constantin II (337-340), Constance II (337-361), Constant (337-350)*, Paris, CNRS Éditions, 2013, 334 pages ; illustré. ISBN 978-2-271-07506-2.

Le grand historien qu'est P. MARAVAL a composé aussi de belles biographies des empereurs du IVe s. Celles qu'il a consacrées récemment à Constantin (2011) et à Théodose (2009) sont déjà des classiques. Le livre qu'il publie aujourd'hui a trait au large intervalle séparant les deux plus importants souverains du siècle. Certes, Constantin II, Constant et, peut-être dans une moindre mesure, Constance II n'ont pas bonne presse chez les historiens. Inévitable, la comparaison avec leur père, appelé 'le Grand', ne pouvait tourner qu'à leur désavantage, d'autant plus que la durée de règne dont chacun a bénéficié est fort inégale ; le déséquilibre se reflète naturellement dans les sources disponibles et par conséquent dans la composition même du présent livre. Très logiquement, la part du lion y revient à Constance II : mis à part les problèmes, extrêmement complexes, de la succession de Constantin Ier, traités dans les deux premiers chapitres, Constantin II et Constant n'ont droit en réalité qu'à un seul qui leur revienne en propre, le troisième. Évidemment, la question religieuse occupe dans la documentation une place quelque peu exagérée, et Constance II est malmené pratiquement par tous les historiens ecclésiastiques, qui le tiennent pour un suppôt de l'arianisme, à l'exception de Philostorge. Pourtant, l'A. réussit à n'accorder que trois chapitres à la politique religieuse, en fait principalement sous la houlette de Constance II, car, dans le cas de Constantin II, par exemple, on ne connaît aucune mesure qu'il ait prise. Le seul détail intéressant à relever est que ses trois préfets du prétoire, Maecius Hilarianus, Turcius Apronianus et Fabius Titianus, appartenaient à l'aristocratie païenne. En fait, le destin de tous les fils de Constantin s'est dénoué dans le sang, à commencer par celui de l'aîné Crispus qui, dans la version la plus développée, mais aussi une des plus tardives, aurait péri, avant le 18 juin 326, à la suite d'un scénario rappelant l'*Hippolyte* d'Euripide. La vérité des événements restera sans doute toujours hors d'atteinte, mais MARAVAL fait état d'une explication raisonnable, émise par D. Woods (*On the Death of the Empress Fausta*, dans *Greece & Rome* 45 (1998), pp. 70-86), d'après laquelle il y aurait eu effectivement liaison entre Crispus et Fausta, conclue par un exil pour l'un, suivi d'une exécution ou d'un suicide, et par les tristes conséquences de manœuvres abortives ratées pour l'autre. Semblablement, les détails de la succession

de Constantin Ier, ce que Libanios avait appelé ‘le grand massacre’ (p. 24), demeureront sans doute toujours un peu obscurs, au moins si l’on s’en tient aux sources littéraires. L’historien trouve cependant le moyen de dessiner un scénario plausible et par conséquent d’esquisser le projet de succession élaboré par Constantin. Quand Eusèbe de Césarée prononça le discours du trentième anniversaire (25 juillet 336), le schéma était toujours celui d’un Auguste conduisant un quadrige de Césars, Constantin II (Gaules, Espagnes, Bretagne), Constant (Italies, Afrique, Pannonies), Constance II (préfecture d’Orient) et Dalmatius (préfecture de Macédoine et de Thrace), mais à sa mort Constantin Ier n’avait pas fait choix d’un Auguste. Dans la *Vie de Constantin*, il n’est plus question que de trois Augustes, les trois fils, proclamés par l’armée puis le sénat et le peuple de Rome. Toutefois, des médaillons des années 335-337 font état de deux Augustes, Constantin II et Constance II, avec deux Césars, Constant et Dalmatius. Le jour de sa mort, le 22 mai 337, Constantin n’avait pas mis la dernière main à son plan et n’était plus là pour gérer les promotions au sein du quadrige familial. S’ouvrait dès lors une ère de revendications dynastiques, d’assassinats et, par la suite, d’usurpations, au cours de laquelle intervinrent, dans la branche issue de Théodora, deux oncles, Jules Constance et Flavius Dalmatius, liquidés les premiers. À la fin de 361, le *pronunciamiento* de Lutèce mettait-il un terme à une longue série ? En tout cas, pour ces faits dramatiques, les présentations de Maraval sont des modèles de clarté. Constant fut sûrement un souverain fort actif et dévoué, et rien ne donne à supposer que l’agitation provoquée par le trublion qu’était Athanase d’Alexandrie était de nature à provoquer un conflit ouvert avec son frère. Loin d’être un quelconque ‘va-t-en guerre’, Constance II chercha au long de sa carrière à imiter son père et à perpétuer son œuvre. La guerre, puis la longue période de tension avec la Perse sont en définitive un héritage, où il a défendu loyalement les intérêts de l’Empire sans jamais multiplier les initiatives belliqueuses. De tendance nicéenne pour la plupart, les historiens ecclésiastiques s’en sont pris avec violence à la politique ecclésiastique de Constance II en particulier. On ne pouvait certes reprocher à ce dernier de n’être point un théologien. Face au ‘lobby’ des évêques, surtout orientaux, il fut contraint à louvoyer régulièrement à la recherche d’une formule de foi compréhensible pour chacun qui ne fasse pas appel à une terminologie non-biblique. Même si elle ne gagna pas l’adhésion tant désirée, puisque Valens la reprit à son compte, en provoquant force critiques et opposition, celle qui fut retenue en fin de compte, l’homéisme, répond assez bien à cette exigence. Les circonstances empêchèrent sans doute Constance II de séjourner longtemps à Constantinople ; évidemment, le lynchage du maître des milices Hermogène en 342 l’obligea à donner un avertissement sévère, mais, au total, l’empereur s’efforça de promouvoir le sénat de la ville nouvelle où entrèrent des *clarissimes* d’origine modeste qui faisaient carrière dans la bureaucratie impériale. Maraval a su exploiter avec sobriété toutes les sources disponibles, y compris, par exemple, le témoignage de l’orateur-philosophe Thémistios. On peut trouver étonnant, pourtant, qu’il continue à affirmer (p. 225), sans discuter les démonstrations pertinentes de G. Dagron, que ‘le païen Thémistios, que Constance tenait en haute estime, obtint la présidence du sénat de la ville’. À ce détail près, le livre offre un tableau de l’époque complet et fort bien composé. Il repose sur une bibliographie très riche et il est muni de tous les index souhaitables. Sa présentation est impeccable. Après Constantin, ses fils, et Théodose, quel lecteur ne rêverait pas de lire en français, grâce à une plume aussi alerte, une analyse du règne des empereurs pannoniens ?

J. Schamp.

Stéphanie VLAVIANOS, *La figure du mage à Byzance. De Jean Damascène à Michel Psellos, VIII*[e] *- fin XI*[e] *siècle* (*Dossiers byzantins*, 13), Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, 2013, 349 pages. ISBN 978-2-9530655-5-8; ISSN 1637-8350.

When reference is made to certain practices of sorcery in Byzantine sources, the figure of the sorcerer is never far away. As Stéphanie VLAVIANOS puts it in this book: 'Comment penser le monde de la magie sans le mage, son agent primordial?' (p. 17). However, this is exactly what often happens in scholarship dealing with Byzantine magic. The author provides many answers to those who want to understand the Byzantine figure of the *magus* and its significance in the Christian community of Byzantium. One of the key figures that functions as a *Leitmotiv* throughout this study is Cyprian of Antioch, an ancient sorcerer who lived in the fourth c., was converted to Christianity, and died a martyr's death.

In the first section of her comprehensive introduction, the author discusses the current state of scholarship dealing with magic and sorcery in Byzantium. Two main observations justify her own project: (i) historiographers have focused mainly on the proto-Byzantine period from the fourth to the sixth c., and (ii) the different approaches to the study of Byzantine magic that have been taken do not put the figure of the *magus* at the centre of interest. By contrast, VLAVIANOS grants the *magus* its rightful place at the centre of attention, since it is the unifying element of all sources dealing with magic. Furthermore, she focuses on a later period, ranging from the time of iconoclasm, which furnishes an abundance of references to magic, to the end of the eleventh c., when the figure of the *magus* moved to the background. In section 1.b, this general chronological framework, which can be divided into three separate periods, is discussed in more detail. While it becomes clear why Michael Psellos figures as its ending point, the reason of taking John of Damascus as a starting point remains somewhat obscure. Finally, in section 1.c, the author explains why the anthropology of scholars like Mauss, Godelier, Douglas and Lévi-Strauss was an important source of inspiration to her. – The second section of the introduction presents all the source material on which this book builds. In general, the sources are Christian and thus opposed to the practice of magic. The different types of sources use the figure of the *magus* to promote their own heroes in a similar fashion. VLAVIANOS provides a rich description and extensive discussion of the different types of sources upon which she draws. The most remarkable is manuscript iconography. In her study, the author not only discusses written sources: now and then she also takes into account the way in which sorcerers and their activities are depicted in manuscripts. A second and very important resource field is hagiography. Other sources are chronicles, juridical documents, laws etc. – The third section of the introduction is devoted to the ancient terminology that was used to denominate different kinds of phenomena connected to magic and sorcery. Again, VLAVIANOS provides us with a broad overview of the different Greek words, their usage and the texts in which they appear. Although I believe this discussion to be extremely useful, an appendix in which these words are listed systematically, would have been useful in order to consult their meaning, place and frequency of appearance.

The rest of the book is divided in three main parts, the first of which is entitled *Le mage, figure mise en contexte*. The second part deals with the *magus* as *figure de don*, and the third part focuses on the *magus* as *figure d'échec*.

In the first ch. of part one, the reader is introduced to a large number of characters, both historical and legendary, both ancient and Byzantine. Firstly, the author discusses ancient figures of *magi* which reappear in Byzantine sources. Some of these figures go back to classical times and mark the very beginning of a long tradition of *magi*, such as Hermes Trismegistos, Perseus, Kirke and Farmaros, the fallen angel. Others are biblical figures such as Salomon (from the Old Testament) and Simon the Sorcerer (from the New Testament). The hagiography of proto-Byzantine times (i.e. before the eighth c.) also stages several sorcerers that live on in the later Byzantine texts. One of them is Cyprian of Antioch, the sorcerer who became a saint. After the introduction of the ancient figures, VLAVIANOS continues with the Byzantine ones. The chronological framework introduced earlier serves as her guidance. In the time of iconoclasm, the figure of the *magus* is generally associated with Judaism and iconoclast emperors. The case of John the Grammarian serves to illustrate this point. Apart from Cyprian of Antioch, John the Grammarian is a second important figure that returns on many occasions throughout the study. The author evokes the latter's historiographical portrait as it was put forward by S. Gero, and amplifies it with a discussion of iconographic sources. In general, VLAVIANOS manages to show that the period of iconoclasm is rich in references to magic and that it created an image of the *magus* that continued to be influential in later periods. Once the controversy of iconoclasm was over, the Byzantine preoccupation with magic and sorcerers seemingly calmed down. The second time frame studied by the author runs from the year 843 until the mid-tenth c. and shows a notable decrease in new figures of *magi*. However, the established *magi* stay present in the literary, historical and cultural landscape of Byzantium. The third and final period discussed runs from the mid-tenth c. until the year 1078. VLAVIANOS observes one specific trend that defines this period: the feminization of the figure of the *magus*. The reader is introduced to several examples of female sorcerers from the tenth and eleventh c., among which the empress Zoe. – The final part of ch. one deals with general images of the *magus*, as can be found in laws, both human and divine. Here, the author explores sources in which the figure of the *magus* is not a specific individual: the source then refers to a general image, which often connects the figure of the *magus* to a certain religious or ethnic group. – In the second ch. of part one, *Le mage et ses activités*, the author introduces a system of classification based on different types of magical practices. She distinguishes five different types of magic: sympathy magic, magic of intimidation, divination, knowledge of the stars, and *farmakeia*. Although VLAVIANOS does not clarify why she focuses on those five practices in particular, she does provide an extensive discussion of all of them, with many examples. What all these types of magic, and accordingly all these types of sorcerers, have in common, is their dealing with demons. – The third and final ch. of part one deals with magical objects and the magician's relation to them. The first object discussed is the statue. Again, the author shows a diligent preoccupation with the finesses of the Greek terminology that refers to different kinds of sculptures. Moreover, the iconoclast era is evidently a particularly interesting period to study the use of statues by sorcerers. The second object is the book. Books are an important aspect of the Byzantine image of the *magus*, but nevertheless they are not essential to the practices of the sorcerer. Through a discussion of the magical value of basins and cauldrons, VLAVIANOS finally arrives at examples of unsuspicious everyday objects, which could be magically charged to harm innocent Christians.

While the first part of the book has familiarized the reader with the most important figures of sorcerers in Byzantium and their main activities, the second part, *Le mage, figure de don*, explores different facets of the Byzantine *magus*. The first ch., *Les figures des origines et de transmission*, focuses on the *magus* as an heir of ancient traditions. In this ch., the author revisits in more detail ideas and characters introduced in the first ch. of part one. As a matter of fact, the different parts and chapters of the book can be read separately and on their own, since the recurring examples are each time reintroduced, as if the reader of a particular ch. did not read the previous ones. – While the first ch. argues that the Byzantine *magus* is often associated with Judaism, paganism and orientalism, the second focuses on his distinctive demonic features. In *À la rencontre du diable*, VLAVIANOS discusses the famous motif of the encounter with the devil, which occurs frequently in the sources of the fourth to the eighth c. and beyond. The conditions of such an encounter often correspond to a stereotypical scenario, in which the *magus* figures as a medium for arranging the encounter between the devil and a client. – The third ch. of part two explores how a chain of intertextual references is established in the sources by restaging ancient figures of *magi*. There are several possibilities of connecting to traditions of the past; sometimes, the source simply mentions ancient characters, such as Jannes and Jambres (opponents of Moses), for didactic purposes. In other instances, ancient magicians are evoked apart from their original context and compared to contemporary Byzantine figures. Finally, these contemporary figures, such as John the Grammarian, become themselves a model for characters from later sources. – In the fourth ch., *Le mage face au pouvoir impérial*, the reader discovers yet another aspect of the figure of the *magus*: his ties to the Byzantine imperial court. The *magus* is generally perceived as a figure that dwells in the highest circles of power, and is often associated with iconoclast emperors. In this context, he fulfils the role of a bad counselor, an idea which is often put forward in order to interpret imperial misconducts and poor governance. It is the qualification of imperial counselor that turns the *magus* into a *figure de don*, a feature that was rather unclear until now. It means that the *magus* is implicated in a complex system of giving and receiving; in exchange for gifts of imperial value, the *magus* guarantees the power of the emperor. However, in this respect, the *magus* is also a figure of defiance, tarnishing the imperial authority, since he can only bestow the emperor with illegitimate authority because the only true power is divine. – The last ch. of the second part of the book reveals a final characteristic of the Byzantine figure of the *magus*: its identification with the Antichrist. In this respect, the *magus* prefigures the eschatological battle between divine and evil power in his contestation of the imperial authority and the saints. Therefore, the figure of the *magus* is often evoked in Byzantine sources to exemplify the necessary evil, which is part of God's divine plan. Thus, he functions as *révélateur du mauvais pouvoir* (p. 251) and turns those who do resist his temptations into saints.

The third and final part of the book is entitled *Le mage, figure d'échec*. If the *magus* is considered as the precursor of the Antichrist in Byzantine sources, it is to be expected that he will lose his battle against Christianity. This part of the book explores how the sources portray the *magus* as the opponent of saintly figures, who leaves the battlefield defeated. In the first ch., the relationship between the *magus* and the saint is investigated. While at first glance the line between the miracles of the saint and the sorceries of the *magus* seems rather thin, the saint always defeats the sorcerer in a battle which is settled through words. Thus, the figure of the *magus*

serves to secure the existing structures of society through his contestation of the established order *and* through his defeat. – But what happens next? The final two chapters of the book each discuss a different possible fate of the defeated *magus*. In *La conversion du mage: aveu et pénitence*, the author again turns to historical sources and observes that those do not provide a specific procedure for the conversion of sorcerers: when it comes to the integration into the Christian community, the *magi* are not different from any other type of heretic. – In *La mort de la figure du mage*, the final ch. of the book, both juridical and literary sources give proof of a second possibility; in case the sorcerer is not prepared to give up his former beliefs, he suffers a violent death. As VLAVIANOS remarks, this death is often modelled on the example of the death of Simon the Sorcerer. Another way in which the *magus* can 'die' is simply through the silent treatment; by not speaking about him anymore, the sources deny the *magus* further existence.

This book was written with great care and attention for detail. Through the evocation of numerous examples, VLAVIANOS guides the reader on a journey from one obscure figure to the next. The many sources the author used are of a varied nature and provide a rich and multifaceted image. While she takes into account both written and pictorial sources, she also involves a discussion of the original Greek terminology where necessary. Thus, this study manages to evoke a cultural phenomenon in the mind of the reader and provides him with a clear image of the Byzantine figure of the *magus* in all its complexity. Hence, it can be relevant for researchers in different fields who are interested in the representation of the figure of the magician between the eighth and eleventh c. While the interpretations of specific passages from hagiographical sources within the broader context of Byzantine ideas about magicians can be of interest to a literary critic dealing with hagiography, an art historian might want to read the sections dealing with the manuscript iconographies. The most obvious shortcoming is the fact that no index of names, themes or sources is provided, which makes it very difficult to navigate the primary material and/or to trace all the instances where one specific text or figure is discussed. Therefore, although I believe this comprehensive study does provide a suitable ground for further research, this practical issue could possibly diminish its potential fruitfulness. Nevertheless, *La figure du mage à Byzance* is pleasurable to read, due to the author's smooth and agreeable French prose style. Hence, I would recommend the book, or parts of it, to anyone who is interested in one way or another in the figure of the *magus* in Byzantium.

Julie VAN PELT.

ZHANG X., *Zhōngguó yǔ Bàizhàntíng Dìguó guānxì yánjiū – A Study on Relations between China and the Byzantine Empire*, Pékin, ZhongHua Book Company, 2012, XX + 340 pages. ISBN 978-7-101-08135-0.

The study of Byzantium in China began in the 1950s. Since then, attention was increasingly paid to this topic. Particularly during the past three decades, research of world history in China was taken to a new stage: 'Some subjects that had been just stranded at the theoretical level were deepened into details' (Chen Zhiqiang, in his introduction to *The History of the Byzantine Empire* [in Chinese], Shanghai, Shanghai Academy of Social Science Press, 2013, p. 17), and so was also the study of Byzantine-Chinese relations. Chinese scholars not only got the possibility of effectively using first and second hand material written in other languages, but also

started searching records on Byzantium in Chinese historical books. The book *A Study on Relations between China and the Byzantine Empire* completed by X. ZHANG, professor at the Tsinghua University (*Qīnghuá Dàxué*) in the northwestern part of Bejing, is a representative successful example of this evolution. ZHANG does research on the relations between China and Byzantium and strongly believes that ancient Chinese knew Byzantium: 'As early as the 2nd c. BC, Chinese had noticed the area controlled by Byzantium, and called it *Lixuan* then. Of course, in different periods there were different names for it' (ZHANG in his preface, p. III).

As we know, during the Han dynasty (202 BC-220 AD), the emperor, in order to ally with other states and areas to withstand the Huns, sent envoys to the area located west of China to find potential confederates. Since then, Chinese authorities in different periods would, if possible, again and again send envoys to the area called *Xiyu* (this term consists of two Chinese characters: *xi* meaning 'west' or 'western', *yu* meaning 'area' or 'place'. It is a vague geographical concept, referring to the areas to the west of China in general; in different periods the precise scope of the term would lightly vary) for various aims. Hence, many names of places located to the west of China occur in Chinese ancient books completed in different periods. ZHANG is convinced that some of these records actually refer to the Roman Empire and Byzantium.

As the author writes in the preface (p. XIX), his book consists of three parts; in the first, he studies the relations between Byzantium and China on the base of Byzantine historical material; in the second, he uses as source the records of Chinese historical books and a number of Byzantine coins which were found in China in recent years; in the third, he does research on the groups and peoples who were living between China and Byzantium, to find out their effects on the relations between the two empires. Apart from the preface, the book has eleven chapters: (1) China in the work of Cosmas Indicopleustes; (2) Silk trade in Procopius and Menander; (3) Historical events and customs of China in Theophylactus Simocatta; (4) Introduction of Chinese sericulture in Byzantine literature; (5) The Byzantine empire in Chinese sources: its names, geography, history and legends; (6) Diplomatic exchanges between the Byzantine empire and China; (7) Eastern spread of Nestorianism and introduction into China of Graeco-Byzantine culture; (8) Byzantine coins discovered in China; (9) The Turks and the Sogdians on the Eurasian steppe route; (10) The Sassanian Persians on the silk road; (11) The Ethiopians, Persians, Ceylon Indians and the Kun-lun on the sea road. These chapters are grouped into three parts: chapters 1-4 form part 1, entitled 'China and its objects in Byzantine historical sources'; chapters 5-8 form part 2, that is called 'The Byzantine empire and its objects in Chinese historical sources'; finally, chapters 9-11 form part 3, bearing the title 'Intermediate peoples in Sino-Byzantine relations'.

In Part 1, first ch., ZHANG introduces Cosmas, who was born in Alexandria in the sixth c. His work *Christian Topography* includes the records of Chinese silk trade with Europe. According to ZHANG, Cosmas's book is very important because it is evidence for the existence of a close relationship between China and Byzantium, whereby the silk trade played an important role in maintaining the communication. 'Both Chinese and foreign scholars whose subjects are about the relations between China and the West should pay attention to Cosmas and his writing' (p. 25). In the second ch. the author sorts the records of Procopius and Menander about silk; in his vision these records prove to be further evidence for the existence of relations between China and Byzantium, albeit that these communications are not always direct. In the third ch. ZHANG, basing himself on textual research, analyses the writings of the 7th-c. Byzantine

historian Simocatta and the place of China therein. Here, he mainly examines the records of silk trade, the importance of which was shown above.

Part 2 (ch. 5-8), the most important one, deals with the records on Byzantium found in Chinese ancient books. In ch. 5 and 6 ZHANG lists the representative records that, according to him, probably refer to Rome and Byzantium, dating from the Han and Tang dynasties, two periods within which diplomatic activities were frequent. *Fulin* is one of the terms that may refer to Byzantium and Rome. Moreover, since the Sui dynasty (March 4, 578-May 23, 619), 'it occurs more frequently in the records, and its meaning was clearer and clearer' (p. 104). Mastering linguistic methodology and being a polyglot, the author succeeds in locating places described in ancient books. In ch. 5 he lists the hypotheses of different scholars who agree that *Fulin* may indeed be found in the books of the Han dynasty and even suppose to know the exact location. ZHANG himself compares the pronunciation of the word *Fulin* in Chinese with the transliteration of postfixes of Greek and Latin words and concludes that it is most probably transliterated from *Rum* referring to Rome. Its pronunciation was perhaps changed by the peoples living between the east of the Roman empire and China; there actually exist examples of the pronunciation of the word in other languages such as Farsi and Turkish. Notwithstanding the author's vision, this part of the book is most disputable, as some scholars have doubts whether the names mentioned in those books should really be interpreted in the way the author suggests, for, as we know, names mentioned in Chinese ancient books may refer to different places. Furthermore, the material ZHANG quotes, stems from different periods and different languages (on p. 103 he admits this himself, stating that, as in the Greek and Roman world more than one single term only was used to refer to China, the opposite was equally true). The author unmistakably appears to be aware of the possibility of erroneous interpretations; that's the reason why he adds, more than once, the formula 'Just I think' when he draws a potentially controversial conclusion, thus minimizing the risks of mistakes. Besides, he does not hesitate to mention alternative views either (for example, he is convinced that *Qinnai* is a synonym of 'China', and enumerates the reasons why he thinks so, but just as well points out that some scholars consider the term as a reference to the region east of the Ganges in India, the western part of Yunnan province in China, and the northern part of Burma – an equally reasonable hypothesis (p. 14)). In the sixth ch. ZHANG sorts the records in the historical books dating from the Tang dynasty (615-970), a period in which, as was said before, the authorities paid much attention to diplomacy. In the registers of the dynasty several terms were found that might refer to Byzantium, like *Fulin* and *Daqin*. With regard to the latter, though being studied by some scholars, no consensus has as yet been reached concerning its exact meaning. Anyway, the word occurs in pre-Tang records as well. As ZHANG points out himself, 'it is likely that *Fulin*, transliterated from the word *Rum*, mainly refers to Byzantium before the Tang dynasty. But since the Tang period, the condition was a little different' (p. 161), thus admitting that the word does not always refer to Byzantium. Hence, it proves necessary to verify on each occurrence of the word what it actually means. As Chinese ancient historical books were not all completed within the same dynasty, there were obvious differences in the diplomatic stratagems, while the knowledge of foreign matters varied as well. On the other hand, the knowledge of the ancient Chinese language was always lacking by foreigners, who, moreover, often confused the peoples they met, considering them all the same. Hence the phenomenon of using some words and terms vaguely by preference

manifested itself, as descriptions of the foreign country sometimes were not clear enough. So, one should analyse records one by one to learn what they really mean; that's precisely what ZHANG does, avoiding overall conclusions but instead studying each single record on its own, and finding out that most of them might refer to Byzantium. In the same sixth ch. the author also analyses the objective conditions of the two empires in the Tang era and presumes that their common interest laid in withstanding, from the seventh c. onwards, the Arab empire. This also explains the sending of envoys to each other. As he points out, some records can show where the envoys came from as they mention the gifts they brought to China (p. 150). By means of illustration he quotes one of the records of the envoys from *Fulin*, reading 'Brought some red-glass that the German scholar Friedrich thinks was murrhine' (p. 151). ZHANG supposes that in that period, the red-glass was probably produced in Byzantium, so that the envoys may well have been coming from there. At the same time ZHANG also admits that some characters of *Fulin* recorded in Tang's historical books do not look like 'Byzantium', such as 'Submission to Arabs' (p. 155). This may, of course, be a case of misusing the concept of *Fulin*, but also perhaps be inspired by the fact that, precisely at that time, Byzantium was in full decline, so that the Chinese assumed the Byzantines were maybe submitting themselves to the Arabs (p. 155). Finally, the author also suggests the idea that, as many Nestorians arrived in China in the Tang period, some of them may have stolen the *Fulin* name to communicate with China themselves. Hence, *Fulin* should in Tang times most probably refer either to Byzantium or to the Nestorians. In post Tang times, however, as the author found out, *Fulin* referred to various places, not to Byzantium only. His thorough conviction that *Fulin* is the transliteration of *Rum* (p. 116) makes him, all the same, propose that in most occasions the term still referred to Byzantium. In ch. 7 ZHANG treats the introduction of Nestorianism in China, which was, in a way, also a kind of communication between the two empires. He reminds the reader of the famous epitaph in honour of Nestorians in Xi'an, the capital of China during the Tang dynasty. 'It was recorded that in 635, Nestorians arrived in Chang'an (Xi'an, now), and the epitaph was made by them in 781' (p. 109). The records of Nestorians can also prove that the Chinese in this period knew that Nestoranism came from *Fulin* or *Daqin*, not Persia. 'In 667, a diplomatic mission from *Fulin* took some expensive drug from western Asia to China. It seems that the mission was tied in with Nestorianism' (p. 161).

Part 3 (ch. 9-11) informs the reader about the peoples who were living between the two empires as well as the effect they had on their mutual communication.

As was mentioned earlier, because of a manifold of problems it is hard to get firm conclusions on some particular issues with reference to the relations between China and Byzantium. ZHANG lists the problems concerning Chinese material, describes the different opinions, analyses them using more than one single method, explains his reasons, formulates the possibilities he sees, and expresses his personal conviction. By doing so, he procures a survey of all problems that blur our sight. Above all, however, ZHANG does research on Byzantine matters on the basis of Chinese historical material. That is no less than pioneering work! At the same time, it perfectly expresses the genuine desire of Chinese scholars to play an important role in Byzantine studies in this 21st c. The book is a typical work of Chinese Byzantine studies in recent years and reminds us that Eurasia has always been a whole, with causal links running hither and thither.

ZHANG L.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών, 39, Athènes, Εταιρεία Ευβοϊκών Σπουδών, 2010-2012, 286 pages. ISSN 1010-3724.

Dans ce volume trois articles peuvent intéresser un médiéviste. Il s'agit d'abord de l'article de P. ANDROUDIS, *Το επιθαλάσσιο οχυρό «Μπούρτζι» της Καρύστου στην Εύβοια. Συμβολή στη μελέτη της ιστορίας και της αρχιτεκτονικής του* (pp. 35-63), qui, partant de l'histoire de Carystos après 1204, parvient à dater la forteresse de Bourgi ; elle est l'œuvre des barons lombards Dalle Carceri qui ont occupé la ville au début du XIIIe s. Le deuxième article, celui de Ch. D. FARANTOS, *Άγνωστες σελίδες της ευβοϊκής ιστορίας. Ο εθνομάρτυρας ιερέας Σταμάτιος Καλδεμίρης εφημέριος του ναού «Άγιος Δημήτριος» Χαλκίδας* (pp. 65-104), n'a qu'un intérêt relatif, car il traite de la prise de la ville de Chalcis par Mahomet II le 12 juillet 1470, ainsi que des atrocités commises par les Ottomans. Par contre, l'article du même A., *Ασκληπιείο στο χωριό «Άγιος Λουκάς» Αλιβερίου Ευβοίας* (pp. 159-166), est très intéressant pour les byzantinistes. L'A. confirme que dans les environs de la ville d'Aliveri existait à l'époque antique un temple d'Asclépios. Des fragments d'inscriptions et des morceaux de marbre provenant de ce temple sont encore visibles sur place, incorporés dans la structure d'une église dédiée à Saint Luc le Jeune. Il semble qu'au départ une église dédiée aux saints Côme et Damien, saints guérisseurs, ait remplacé l'ancien temple qui a servi de carrière. En 962, les disciples de Saint Luc le Jeune ont réaménagé l'ancienne église en utilisant aussi le matériel de l'ancien temple d'Asclépios. Cette nouvelle église a connu une nouvelle campagne de réaménagement en 1013/1014, quand des plaques portant des inscriptions ont aussi trouvé une place dans la structure de l'église. Finalement l'église fut reconstruite partiellement en 1874 ; à cette occasion ce qui restait encore de l'ancien temple fut utilisé par les maçons.

P. YANNOPOULOS.

Αρχείον Πόντου, 54, Athènes, Επιτροπή Ποντιακών Μελετών, 2013, 318 pages. ISSN 0518-2867.

Dans ce numéro, l'article d'E. E. TELONIS, *Ο Βίος του οσίου Νίκωνος του «Μετανοείτε». Χαρτογραφική αποτύπωση της πορείας του στην Πελοπόννησο* (pp. 83-144), porte sur la personnalité de Saint Nicon, devenu fameux suite à son action de ré-évangélisation des populations crétoises après la reprise de l'île de Crète par les Byzantins en 961 ; les habitants de l'île, après un siècle et demi d'occupation arabe, s'étaient convertis à l'islam. Quand Nicon eut considéré qu'il avait accompli sa mission à Crète, il débarqua dans le Péloponnèse et précisément en Argolide. Puis, après un détour par l'Attique et l'île d'Eubée, il regagna le Péloponnèse et plus spécialement la Laconie. L'A., après une étude très poussée des sources, suit Saint

Byzantion 85, 513-531. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117813

Nicon dans ces pérégrinations, sans toutefois donner une raison suffisante pour justifier ses déplacements dans le sud de la Grèce.

P. Yannopoulos.

G. Avni, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine. An Archaeological Approach*, Oxford, Oxford University Press, 2014, xvi + 424 pages. ISBN 978-0-19-968433-5.

Over the last thirty years, the number of archeological excavations conducted in the area of modern Israel, Palestine, and Jordan has positively increased. The numerous new surveys have been providing datas that challenge the traditional narrative of the Byzantine-Islamic transition in the region. Written sources often present an apocalyptic picture of both the Persian wars at the beginning of the 7th c. and the immediately following Islamic conquests. This led modern historians to see these two events as turning points inaugurating a long period of urbanistic, social and economic decline in the Middle East, notably in Syria-Palestine. Gideon Avni shows how the archeological evidence recently emerged from the 6th-11th c. tells a very different story, and proposes a new interpretation of the Byzantine-Islamic transition in the region, pointing out *longue durée* phenomena and patterns of gradual change in place of the traditional picture of devastation, disruption and decline. His book builds upon and complements previous studies, such as R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule* (1995), C. Foss, *Syria in Transition, AD 550-750: An Archeological Approach* (1997), J. Magness, *The Archeology of Early Islamic Settlement in Palestine* (2003), and A. Walmsley, *Early Islamic Syria: An Archeological Assessment* (2007). But at the same time it goes beyond them in that it offers a comprehensive evaluation of the transformation in society and settlement that Palestine and Jordan underwent between the 6th and the 11th c., contrasting accurately literary and material sources, and proposing a thorough analysis of the potential causes.

The first ch. introduces the reader to the state of the art, both from the archeological and the historical perspective. It explains how the wealth of material brought up after the 1980s by salvage excavations and regional surveys allows now for a more accurate assessment of the chronology of findings (pottery, glass, coins) and layers, which urges scholars to take archeological data into account in the historical debate. In the four following chapters the author argues that, according to what he calls ‘arguments in stone’, the transition from the 6th-c. prosperity to the 11th-c. collapse should be better explained by a paradigm of ‘intensification and abatement’, than by one of ‘thundering hordes’ or ‘decline and fall’. In ch. 2 he depicts the development of urban topography from the monumental late-antique city to the Islamic madina. Basing himself on the study of four major urban centres (Caesarea Maritima, Scythopolis, Tiberias, Gerasa), he outlines a scenario of continuity with the Byzantine urbanistic models and a condition of prosperity that lasted up to the 10th c., followed by gradual decline at different speeds in different areas. Ch. 3 focuses more narrowly on two cities whose differences and similarities illustrate even more clearly such a complex pattern of change and continuity in urban development: Jerusalem, ancient multicultural religious centre with basic Roman and Byzantine features, and Ramla, an Islamic city built *ex nihilo* to be the new capital of the *Jund Filastin*. The 4th ch. is instead dedicated to settlement changes in the

countryside: Avni investigates the nature and causes of such changes in the different areas, paying particular attention to the impact of Islamic expansion on the ethno-religious composition of the local population, reaching the conclusion that in the first centuries it enhanced the variety instead of bringing about uniformity. The picture drafted in chapters 2-4 is completed in ch. 5 with a reconsideration of all the agents of change that have commonly been pointed out as triggers of decline (the Persian and Arab conquest and successive military campaigns, earthquakes, plagues and famine, climate changes), and whose impact, in the light of the archeological evidence, seems in most cases to have been overestimated. Without denying the effect of some major events described as incisive by written sources or by modern historians, the author proposes a more integrated and nuanced view of the causes of large scale transformations.

The author's arguments are accurately supported by the results of his own personal field-work and by the data provided by other excavations. One might argue that also archeological evidence is liable to be interpreted, and that the strong emphasis he puts on continuity and *longue durée* risks to produce a picture that is diametrically opposite to the traditional one, but equally unbalanced. Yet, his book calls for a more critical approach to the written sources, and urges historians not only to take archeological data systematically into account, but also to try to explain the discrepancy between them and sources of other kind. There is no doubt that Avni's approach should be profitably applied to the study of the Byzantine-Islamic transition in other regions as well, and that it shows a path to follow as regards the combined use of archeological and literary sources. Therefore, more books like this are indeed needed.

Maria Conterno.

P. Boulhol, *Grec Langaige n'est pas Doulz au François. L'étude et l'enseignement du grec dans la France ancienne (IV*[e] *siècle - 1530)* (*Héritages Méditerranéens*), Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014, 425 pages ; illustré. ISBN 978-2-85399-929-8 ; ISSN en cours.

Ce titre médiéval annonce en réalité une étude magistrale qui porte sur la connaissance du grec dans les régions formant aujourd'hui l'État français, depuis l'Antiquité jusqu'à l'aube des temps modernes. Le sujet est d'ailleurs familier à l'auteur qui, ses articles au sujet du grec mis à part, a fait paraître en 2008 un livre portant pour titre *La connaissance de la langue grecque dans la France médiévale : VI*[e]*-XV*[e] *siècles*. Comme il l'explique dans la partie introductive de son étude, ce nouveau livre est un prolongement et un approfondissement de sa publication de 2008.

L'étude constitue une mine d'informations ; la liste impressionnante des sources exploitées et la bibliographie exhaustive (mal placées dans le livre, pp. 236-294) le prouvent à suffisance.

Pour l'A., le grec bénéficiait d'une certaine diffusion dans la région gauloise à l'époque antique et cela grâce aux colonies ou aux comptoirs grecs ; cette diffusion est attestée même dans les Gaules romaines. Les invasions ont mis fin à l'usage du grec dans la région. Sous les Carolingiens seuls quelques théologiens, qui disposaient de manuscrits grecs, semblent avoir eu une certaine connaissance, parfois très approximative, de cette langue. Cette situation resta pratiquement inchangée jusqu'à la dite 'renaissance du XII[e] s.', quand certains philosophes grecs commencent à intéresser les lettrés, mais même dans ce cas l'étude des auteurs se faisait à partir des traductions

latines. Seule exception, l'abbaye de Saint-Denis, qui durant tout le Moyen Âge cultivait la connaissance du grec pour avoir accès au texte original des œuvres de Denys l'Aréopagite. Au XIIe s., notamment à cause des croisades, les Francs entrèrent en contact avec les langues d'Orient, dont le grec. C'était surtout les moines des ordres mendiants qui traduisaient en latin des œuvres classiques ou patristiques. En général le XIIIe et le XIVe s. constituèrent pour la France les 'siècles noirs' pour le grec. Sur ce point, l'Église a joué un certain rôle, car dans l'esprit catholique toute personne intéressée par le grec était d'office suspecte d'hérésie. Cela explique aussi pourquoi les universités françaises n'ont pas introduit l'enseignement du grec dans leurs programmes, à l'exception de quelques cas isolés (Laon, Avignon, Paris), et même pour des périodes relativement courtes. Ce n'est qu'au XVe s. que firent leur apparition les premiers manuels d'apprentissage du grec comme celui de Manuel Chrysoloras, de Planude et d'autres. Depuis, l'étude du grec est de plus en plus attestée en France, surtout après la chute de Constantinople et l'arrivée des lettrés byzantins porteurs des manuscrits et de la longue tradition de la culture hellénique à Byzance.

Ce livre, dont la richesse étonne, est complété par une série d'annexes extrêmement utiles et instructives. La première est une *Liste des manuscrits grecs de l'abbaye de Saint-Denis* (pp. 295-297) ; la deuxième constitue une étude des *Documents* (pp. 298-334) consultés par l'A. ; la troisième est une liste du *Nombre d'impressions en grec en France entre 1501 et 1530* (p. 335) ; suit l'*Inventaire des livres imprimés en grec et édités en France entre 1507 et 1529* (pp. 337-342). La cinquième annexe est formulée comme une question : *Les rois de France apprenaient-ils le grec ?* (pp. 343-348), tandis que la dernière de ces annexes porte pour titre : *Les premières hellénistes françaises : suggestions* (pp. 349-355). Trois index, notamment Index I : *manuscrits*, Index II : *index général*, Index III : *lieux d'étude et d'enseignement du grec*, aident le lecteur dans ses recherches. Six illustrations parachèvent cette remarquable étude.

P. YANNOPOULOS.

Byzantine and Modern Greek Studies, 38.2, Birmingham, The Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, 2014, 153 pages. ISSN 0307-0131.

Trois études dans ce fascicule concernent le byzantinisme. La regrettée Anna CHRISTIDOU, *Political 'Expedience' and Peripheral Saints: Assimilating St. Asteios of Dyrrachion in the Byzantine Orthodox Tradition* (pp. 141-167), analyse comment un saint local, à savoir Saint Asteios, premier évêque de Dyrrachion, qui a, selon la tradition, subi le martyre sous Trajan, est devenu le saint patron de la ville. Le martyre d'Asteios est mentionné par les ménologes byzantins des Xe/XIe s., car la ville de Dyrrachion est devenue la plaque tournante de la défense byzantine, tandis que son importance n'a cessé de grandir jusqu'au XIIe s. En l'honneur d'Asteios est érigée une chapelle byzantine dans l'amphithéâtre romain de la ville, tandis qu'il reste toujours le saint patron de l'actuel Durrës. T. TOMOV, *Four Scandinavian Ship Graffiti from Hagia Sophia* (pp. 168-184), étudie quatre graffiti localisés à Sainte-Sophie de Constantinople ; il les rapproche des objets découverts au cours des fouilles archéologiques en Scandinavie et conclut qu'ils représentent des bateaux vikings et qu'on peut les dater des années 1000 environ. Maroula PERISANIDI, *Entertainment in the Twelfth-Century Canonical Commentaries: Were Standards the Same for Byzantine Clerics and Laymen?* (pp. 185-200), envisage les canonistes du XIIe s., à savoir Alexios Aristinos, Jean Zonaras et Théodore Balsamon, afin de voir si dans

la vie de tous les jours la distance canonique entre clercs et laïques était aussi considérable que dans la vie liturgique. Elle passe en revue les canons concernant aussi bien les uns que les autres ainsi que les quelques canons concernant exclusivement les clercs, pour aboutir à la conclusion que dans le quotidien il n'y avait pratiquement aucune distance entre les deux groupes.

P. YANNOPOULOS.

W. CERAN, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du IVe siècle de notre ère)* (*Byzantina Lodziensia*, 18), Lodz, Centrum Ceraneum, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2013, XVII + 236 pages. ISBN 978-83-7969-071-8.

This book is a translation in French of W. CERAN's Polish dissertation (1969). This thesis has been reviewed, corrected and updated by P. Filipczak, who also introduces the book by giving an overview of Polish studies on Late Antique Antioch. The book consists of four chapters, as well as an introduction. In the introduction, CERAN sets out his research questions. He argues that Antioch is an interesting research topic, as there is quite a lot of information available from literary sources (such as Chrysostom and Libanius), as well as from archeological excavations. In the first ch., the author goes further into Antioch, discussing its structure and organisation, its inhabitants, and its important role in the Greek East. The long second ch. deals with the artisans, whose number was quite high in Antiquity. CERAN draws a very rich picture of the Antiochian crafts industry, discussing different occupational groups such as the weavers, cobblers, tanners; the architects, woodworkers, sculptors, carpenters, painters; the foundry workers, blacksmiths, jewellers, armourers; the bakers, butchers, pastry cooks etc. In the third ch., the trading business is discussed, whereby a distinction is made between the local and exterior business: on the one hand, there were small business men who stood at the market with modest quantities of local products, whereas on the other hand there were also larger business men who imported considerable quantities of, for example, grain. In the fourth and final ch., CERAN discusses the social status of both artisans and traders, which, he argues, in general was intermediary to low. These people belonged to the *humiliores*, as reflected in their finances, judicial situation, and education. The author argues, however, that the group was not monolithic: some people had a higher social rank, others a lower one, roughly corresponding to their income. The book is concluded by a map of Antioch, some images (in colour), and a bibliography. Thanks to this French translation, it can be expected that the book will reach a much wider audience, as it rightly should.

K. BENTEIN.

G. T. DENNIS, *The Taktika of Leo VI. Text, Translation and Commentary. Revised Edition* (*CFHB* 49), Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2014, XXII + 690 pages. ISBN 978-0-88402-359-3 (relié); 978-0-88402-394-4 (édition de poche révisée).

Ce gros volume est en réalité une édition révisée et corrigée de l'édition épuisée des *Tactica* de Léon VI, parue en 2010. À vrai dire les corrections sont insignifiantes et portent surtout sur la typographie.

Le volume est clairement composé de trois parties. La première (pp. VII-XXII) englobe une double préface, l'introduction, une bibliographie sélective et les signes conventionnels d'édition. La troisième (pp. 644-690) contient deux cartes reprenant les sites mentionnés dans les *Tactica*, une liste des mesures byzantines, un glossaire, une liste de personnages byzantins mentionnés dans le texte, un index de noms propres grecs, un index de termes grecs et un index général. L'utilité de cette partie ne fait aucun doute ; elle rend le volume facile à consulter. La partie centrale de l'ouvrage (pp. 1-643) contient le texte grec des *Tactica* de Léon VI, assorti d'une traduction en anglais.

Il faut bien avouer que le lecteur est surpris par la brièveté de la partie introductive. En réalité, après une notice sur Léon VI et son règne (à peine une demi-page), une évocation plus que sommaire sur les sources de ses *Constitutions* tactiques, et une présentation tout aussi sommaire des manuscrits transmettant le texte, l'A. explique les principes suivis pour l'établissement de la traduction anglaise et passe à l'édition du texte. Quant à la bibliographie, elle est vraiment sélective si l'on tient compte du nombre d'études consacrées à ce sujet. Même quand l'A. cite les éditions plus anciennes, toutes n'y sont pas. Par ex. l'édition d' I. DEMETROUKAS, *Λέοντος Στ΄, Μαυρικίου, Συριανού Μαγίστρου, Βασιλείου Πατρικίου, Νικηφόρου Ουρανού, Ναυμαχικά*, Athènes, 2005, est magistralement oubliée.

Par contre, l'édition du texte est parfaite, ce qui explique l'épuisement en un temps record de l'édition de 2010. Les byzantinistes disposent dorénavant d'un instrument impeccable pour faire avancer la recherche dans le domaine de la tactique militaire byzantine.

P. YANNOPOULOS.

Dreaming in Byzantium and Beyond, éd. par Christine ANGELIDI et G. T. CALOFONOS, Farnham et Burlington (VT), Ashgate, 2014, XVI + 239 pages. ISBN 978-1-4094-0055-4.

The starting point of this book was a colloquium on 'Dreams and Visions in Late Antiquity and Byzantium', held at the 'Institute for Byzantine Research of the National Hellenic Research Foundation' in May 2008. Apart from a brief Prologue by Christine ANGELIDI and George T. CALOFONOS, there are thirteen essays in this volume, organized thematically and not chronologically, looking into alternative ways of deciphering Byzantine dreams.

The first two contributions are devoted to hagiographical dreaming. Margaret MULLET's opening essay (pp. 1-19) initially provides a brief but useful overview of the current state of research on Byzantine dreaming, revealing that the subject has not so far been treated to a great extent. Then she embarks upon a close analysis of the fifteen dream or vision narratives encountered in the mid-twelfth-c. *Life of Cyril Philoetes*, focusing on the narrative function of the dreams on the one hand and the variety in the way they are represented on the other. She concludes by underlining the need of compiling a systematic corpus of dream narratives in order that scholars would be able to make reliable inferences on what Byzantine dreaming informs us about concerning the social context within which these narratives were created. The contribution of Stavroula CONSTANTINOU (pp. 21-34) focuses on a specific category of dreams transmitted through miracle collections, namely that of healing dreams. The use of this group of dream narratives was widespread in the early miracle

collections but declined in later periods. The author divides healing dreams into three categories and discusses their literary structure and significance in the narrative sequence of hagiographical texts. Consequently, CONSTANTINOU concludes that healing dreams, having their own morphology, function as independent narratives within larger miracle stories and play a distinct role in their plot development and literary function.

The literary structure and function of distinguished visionary experiences in hagiographical and secular literature is examined in the following three studies. In her paper, Bettina KRÖNUNG (pp. 35-52) provides a survey of the significance of the mystical ecstasy in Orthodox Christianity. She aims to demonstrate, drawing on a wide range of sources of monastic literature and separating the mystical ecstasy from the negative one, that early Christianity did not reject ecstasy as a mystical transcendent experience. She arranges a series of examples from the early monastic literature looking specifically at the terminology it uses in order to designate ecstasy, visions and dreams. Carolina CUPANE (pp. 53-68) concentrates on the so-called genre of 'Visions of the Other World' and more accurately on the descriptions of the Heavenly City they convey, which played an important role in Byzantine hagiographical literature from the tenth c. onwards. Providing a detailed presentation of narratives of soul's journeys to the Paradise, she shows that the representation of the Heavenly City bears striking resemblance with the topography of the medieval cities. Turning to the secular literature, CUPANE underlines the adoption of elements used in the eschatological Heavenly City by the romances of the late Byzantine period, such as *Livistros and Rodamne* and *Belthandros and Chrysantza*, having acquired now a new symbolism functioning within the frame of the 'erotic other world'. ANGELIDI (pp. 69-78) examines a dream narrative embedded in a ninth-c. letter addressed to the patriarch Nikephoros by Ignatios, the metropolitan of Nicaea. She focuses on the allegorical interpretation of the text, within which items convey symbolic meanings similar to those encountered in other contemporary visionary narratives. Ignatios appears to adapt elements of the apocalyptic visions of his time and to use oneirocritical symbols within a self-referential text.

The three following contributions deal with dreams in Byzantine historiography. I. ANAGNOSTAKIS' contribution (pp. 79-94) explores a significant dream narrative from Procopius' *Wars*, discussing its literary background, tracing affinities in structure with Herodotus' narrative on Xerxes' preparation for attacking Greece and similarities in symbolism with Homer's *Odyssey*. On the ground of these sources of Procopius, he explains the ambiguous meaning of the dream, suggesting that its auspicious first-level interpretation conceals explicit criticism for Justinian's external policy. CALOFONOS (pp. 95-123) deals with all ten dream narratives included in the *Continuation* of Theophanes, stressing on the one hand their prominent role in legitimizing the glorious and royal descent of the Macedonian dynasty and underlining on the other hand that the *Continuation* is a witness of the revival of the prophetic dreams at that time. P. MAGDALINO (pp. 125-144) undertakes a close reading of dream narratives embedded in historiographical texts between 1000 and the mid-fourteenth c. He classifies these dreams according to the typology the dreams in the *Continuation* provide. Consequently, he divides them into two main categories, the hagiographical-iconic dreams and the symbolic ones, both conformed to the pattern first identified in the *Continuation*. There are, however, a few 'subversive' dream narratives that divert direction and to which MAGDALINO assigns originality. Originality can also be traced in the fourteenth-c. historians Pachymeres, Gregoras,

and Kantakouzenos, who incorporated symbolic dream accounts into their histories as digressions and as texts in their own right.

The following two contributions look into the Byzantine compendia of dream symbols and their interpretations. S. M. OBERHELMAN (pp. 145-159) provides a survey on the dreambooks of the Byzantine period. He emphasizes the difficulty in identifying their immediate sources and their relationship with the dream-key manuals of Antiquity. He discusses their compositional structure, practical function and possible readership, concluding that their intended audience was aristocratic and male and that the average Byzantine did not have need to use them. Maria MAVROUDI's contribution (pp. 159-186) offers a thorough analysis of the interaction between Byzantine and Islamic traditions of dream interpretation tracing back to their common 'classical' tradition. She focuses on the textual links between dream narratives of those traditions and mainly on textual borrowings and cultural affinities appearing in the dream book associated with Manuel Palaiologos. Her paper concludes with an examination of Byzantine and Islamic views on gender and sexuality.

Gender and sexuality is the subject matter of the next two chapters. Ch. MESSIS' contribution (pp. 187-205) is devoted to the literary and social function of the erotic dream narratives found in religious literature as well as in romance, particularly that of the 12th c. The author explores their shared preoccupations about the body, gender and sexuality and how both, erotic dreams in hagiography and romance, targeted the construction of the ideal self by suppressing sexual desire. Barbara TEDLOCK (pp. 207-219) presents a series of anthropological studies and psychoanalytical theories on the role played by sex and gender in dreams from Late Antiquity until now. She examines the importance of the social and cultural environment in dreaming and points out the 'self-fashioning work of dreaming' in constructing gendered identity.

In the last ch., Catia GALATARIOTOU (pp. 221-232) deals with five dream narratives included in Michael Psellos' *Funeral Oration for his Mother*. Relying on psychoanalytical concepts, she stresses the emerging individuality in Psellos' dreams and its subsequent psychological consequences on him himself.

P. MANAFIS.

Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου, 44, Athènes, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν. Κέντρο Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου, 2012-2013, 483 pages. ISSN 1105-0055.

Quatre articles dans ce volume concernent la période byzantine. D'abord, le long article de l'éminent historien du droit byzantin S. N. TROÏANOS, *Το έμβρυο στο βυζαντινό δίκαιο* (pp. 129-172), pour qui le droit byzantin, comme dans bien d'autres domaines, suit et amplifie les dispositions du droit romain concernant l'embryon. Le foetus était considéré comme déjà né sans être toutefois envisagé comme personne physique. Or, la question a pris un tournant théologique à l'ère chrétienne, car il fallait déterminer si l'embryon avait une âme et, dans l'affirmative, prendre position en matière d'avortement. Dans ce domaine le droit civil et pénal ont dû tenir compte des décisions canoniques selon lesquelles l'avortement était interdit, sauf si la vie de la porteuse était en danger. Aussi intéressant est l'article de V. M. MINALE, *Byzantine Law and Manichaean Heresy: Some Considerations about*

Ekl. 17.52 (pp. 173-192). L'A. signale que l'*Ecloge* des Isauriens imposait la peine de mort aux manichéens et aux montanistes. Or, puisqu'il n'y avait plus de manichéens à cette époque, le terme avait, semble-t-il, une portée plus générale et désignait toutes les hérésies et toute déviation dogmatique vis-à-vis de l'orthodoxie. Hylkje DE JONG, *Stephanus on the Condictiones in D. 12,1: A Byzantine Classification* (pp. 193-207), note que le droit romain ne prévoyait qu'une seule 'condictio' juridique dans le domaine des conventions de nature pécuniaire. Dans le droit byzantin, les 'condictiones' sont multipliées. Les scholies des *Digestes* par Stephanus attestent cette évolution. Daphne PENNA, *From 'douloi' to Demanding Negotiators: The Case of the Venetians in 12th Century Byzantium. An Example on Succession Law from the Chrysobull of Alexios III Angelos directed at Venice in 1198* (pp. 209-225), analyse la question des étrangers morts intestats en territoire byzantin. Selon une ordonnance impériale d'Alexis III, dans ce cas le droit byzantin en matière de successions n'était pas d'application. C'est un cas typique illustrant la faiblesse de l'empire devant les puissantes cités italiennes, qui ont imposé leurs points de vue en la matière.

P. YANNOPOULOS.

Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos, 35, Madrid, Asociación Cultural Hispano-Helénica, 2014, 516 pages. ISSN 0213-1986.

Ce volume de la revue sort un peu de ses standards ; il n'est pas biparti comme d'habitude (une partie byzantine, une partie néogrecque) mais triparti. En réalité, une partie introductive est un 'Homenaje a El Greco en el IV centenario de su muerte (1614-2014)'. Certes, El Greco n'est plus Byzance, mais sa peinture reste une énigme pour celui qui ignore la peinture byzantine, crétoise et vénitienne. Nous avons alors jugé utile, avant de recenser les articles byzantins, de donner les titres des cinq études consacrées à El Greco. P. BÁDENAS DE LA PEÑA, *El Renacimiento en el Egeo: la Creta de Venecia* (pp. 11-29), M. CORTÉS ARRESE, *Las raíces bizantinas de El Greco* (pp. 31-57), G. VESPIGNANI, *Griegos en Italia: de la caída de Constantinopla a El Greco (mitad siglo XV-mitad siglo XVI)* (pp. 59-85), J. M. FLORISTÁN, *La diáspora griega del Renacimiento en los territorios de la Monarquía Española: el caso de El Greco en Toledo* (pp. 87-119), et F. MARÍAS FRANCO, *Cuestionando un mito en Candía y Toledo: leyendo documentos y escritos de El Greco* (pp. 121-154). L'article de CORTÉS ARRESE concerne aussi Byzance. Les racines dont parle l'A., ne sont pas généalogiques, mais artistiques. Pour faire ressortir la tradition artistique byzantine qui a conduit à l'épanouissement de la peinture crétoise au XVe s., l'A. analyse certains tableaux d'El Greco pour aboutir à la conclusion que non seulement ses sujets tirent leurs origines de l'art byzantin, mais aussi que sa technique fait référence à la peinture de la période des Paléologues.

Dans la partie consacrée aux études byzantines, signalons d'abord l'article de M. G. VARVOUNIS, *Αγιολογική και λαϊκή παράδοση των στρατιωτικών αγίων της Σάμου Γρηγορίου, Θεοδώρου και Λέοντος (Δ΄ αι.)* (pp. 155-165), qui, partant de la présence d'un culte local sur l'île de Céphalonie, exploite un *synaxaire* relativement tardif pour montrer que les trois saints militaires, Grégoire, Georges et Léon, ont vécu à Samos au IVe s., mais que vers la fin du XIVe s. leurs dépouilles ont été enlevées pour être transportées à Venise. En route, pour des raisons inconnues, elles sont restées à Céphalonie. D. SAKEL, *Fragmentos de la 'Crónica' de Jorge el Monje*

en Lesbos (pp. 167-170), examine une collection de manuscrits provenant de Lesbos qui transmettent des fragments tirés de la *Chronique* de Georges le Moine. Un de ceux-ci, provenant du monastère de Leimon, est daté entre le Xe et le XIe s. et considéré comme étant à l'origine d'un texte conservé dans un manuscrit de Patmos du XVIIe s. transmettant un miracle sous Constantin III. Or, une analyse de ces deux textes prouve que ce récit provient plutôt de la *Chronique* de Georges Cédrénos. Ó. Prieto Domínguez, *Magia y herejía en el patriarcado: el caso de Juan VII el Gramático* (pp. 171-208), note que durant la période macédonienne, le patriarche iconoclaste de Constantinople est traité comme magicien. Or, l'A. prouve, grâce aux documents littéraires et iconographiques, que les iconoclastes, et spécialement les ecclésiastiques, furent accusés d'avoir des relations avec la magie. Il s'agit donc dans ce cas aussi d'un lieu commun de la littérature iconodule. M. Caballero González, *La interpretación climática del mito de Atamante en las obras de la emperatriz Eudocia y del copista Apostolio* (pp. 209-233), analyse un cas de récupération des mythes antiques par les lettrés byzantins. C'est le cas de l'impératrice Eudocie, épouse de Romain IV ; dans son dictionnaire d'histoire et de mythologie, connu sous le nom d'*Ἰωνιά*, elle avait exploité le mythe d'Athamas, qui avait fourni à Sophocle la matière de sa tragédie de même titre. Le même mythe fut repris par Apostolius, un copiste du XVe s. Il semble que tous deux aient puisé dans une scholie des *Nuées* d'Aristophane, puisqu'ils suivent une tradition à caractère climatique (sacrifice afin que la pluie arrive) qui ne fait pas partie du mythe primitif. Les autres études ne concernent pas Byzance.

P. Yannopoulos.

Dimitra P. Karamboula et G. E. Rodolakis, *Ο κώδικας Vaticanus Graecus 2639. Ναξιακά νοταριακά έγγραφα του δουκάτου του Αιγαίου και της τουρκοκρατίας (1472-1598 και 1702-1798)* (*Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου*, 44, Suppl. 12), Athènes, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν. Κέντρο Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου, 2012-2013, 374 pages. ISBN 978-960-404-256-2; ISSN 1790-1006.

Ce volume intéresse peu les études byzantines, car il a pour objet la période qui suit la chute de l'empire. Toutefois, le volume est introduit par une étude de Lydia Paparriga-Artemiadi, intitulée *Οι προκλήσεις της έρευνας στο περιβάλλον της νομικής ανομοιομορφίας του μεταβυζαντινού κόσμου. Σκέψεις με αφορμή την έκδοση του Vaticanus Graecus 2639* (pp. 11-34), qui explique comment, après la dislocation de l'empire en 1204, une multitude de formations étatiques ont poussé sur l'espace hellénique. Ainsi le système juridique byzantin, commun pour tous les sujets de l'empire, a cédé la place à une multitude de systèmes et de statuts juridiques d'origine diverse. Cette diversité crée des problèmes pour les chercheurs de l'histoire du droit, car elle suppose une connaissance de tous ces systèmes. Le *Vaticanus Graecus* 2639 n'est qu'un exemple de cette nouvelle situation. Après cette étude introductive, G. E. Rodolakis fait une étude codicologique très poussée du *Vaticanus Graecus* 2639. Dimitra P. Karamboula édite les 158 actes notariaux transmis par le codex et donne aussi une traduction des documents en vieux turc. Le volume est complété par des tables, des index, la reproduction photographique de 14 actes et un long résumé en allemand.

P. Yannopoulos.

Μεσαιωνικός σλαβικός κόσμος (*Mediaevalia*, 1), éd. par P. SOPHOULIS et Angeliki PAPAGEORGIOU, Athènes, Ηρόδοτος, 2015, 540 pages, dont pp. 512-535 cartes. ISBN 976-940-465-100-3.

Selon les éditeurs, ce volume collectif visait surtout à couvrir une lacune de la bibliographie grecque dans le domaine des études slaves. C'est la raison pour laquelle toutes les études contenues dans le volume sont en grec. Les onze articles qui le composent sont dus aussi bien aux chercheurs étrangers déjà reconnus dans le domaine des études slaves qu'aux jeunes scientifiques grecs moins connus. Avant de présenter un résumé de ces onze études signalons qu'elles sont classées par ordre chronologique des sujets traités. Ainsi, l'article de G. KARDARAS, *Οι πρώιμοι Σλάβοι και οι Άντες (5ος-7ος αιώνες)*, pp. 29-55, concerne la période la plus ancienne de l'histoire slave et traite de faits largement antérieurs au Ve s. (origine des Slaves, origine étymologique du nom 'slaves', première phase de l'ethnogenèse slave etc.). L'A., après une étude des sources disponibles, signale qu'il ne faut pas confondre Slaves et Avars, un peuple d'origine différente auquel les Slaves du sud étaient soumis au VIe s. Ensuite il analyse les sources parlant des Antes, une nation probablement slave qui avait obtenu le statut de fédéré et qui après sa défaite devant les Avars durant le règne de Maurice, disparut de la scène historique. P. SOPHOULIS, *Η μεσαιωνική Βουλγαρία*, pp. 57-103, dans son long article, donne un aperçu historique bien documenté sur le peuple (et ensuite sur l'État) bulgare depuis son apparition vers le IIIe s. après J.-Chr., jusqu'à sa soumission aux Ottomans à la fin du XIVe s. F. CURTA, *Η (Μεγάλη) Μοραβία*, pp. 105-124, signale la pauvreté des sources concernant la Grande Moravie avant la fin de l'État avar du Danube moyen vers la fin du VIIe s. Il suit l'évolution politique de cette région après cette date jusqu'au commencement du Xe s., quand l'arrivée des Magyars dans la région a modifié la situation créée par Charlemagne, et la formation d'un État slave en Moravie. L'article d'Angeliki DELIKARI, *Η αποστολή των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου στη Μεγάλη Μοραβία*, pp. 125-146, d'une certaine manière complète le précédent : elle analyse la situation politique en Moravie ainsi que la politique européenne de l'empire byzantin qui ont conditionné l'entreprise de la christianisation de la Moravie par les frères Cyrille et Méthode. Ensuite sont exposées les vicissitudes des deux frères pris en tenaille entre les puissances politiques et ecclésiastiques du moment. Angeliki PAPAGEORGIOU, *Οι Σέρβοι και η Σερβία κατά τους μέσους χρόνους*, pp. 147-182, fait une présentation de l'histoire du peuple et de l'État serbe en partant de la descente des Serbes dans les Balkans sous Héraclius, selon le témoignage de Constantin Porphyrogénète, et en aboutissant à la soumission des Serbes aux Ottomans au XVe s. Dans la même direction va aussi l'article du feu T. ŽIVKOVIĆ, *Η μεσαιωνική Κροατία*, pp. 183-212, qui part aussi du témoignage de Constantin Porphyrogénète pour dire que les Croates ont fait leur apparition dans les Balkans sous Héraclius. Ensuite il examine les relations entre les Croates et leurs voisins, ainsi que le rôle des cités byzantines sur les côtes dalmates, jusqu'à la prise de la région par les Ottomans au XVe s. Signalons que l'article fut parachevé par les éditeurs après la mort de l'A. en mars 2014. L'article de Ch. RAFFENSPERGER, *Μια σύντομη ιστορία του κράτους των Ρως*, pp. 213-247, entre aussi dans le même ordre d'idée : il présente un aperçu historique d'un peuple – dans ce cas celui des Ros – depuis sa première mention dans les sources jusqu'à la fin du Moyen Âge. Certes, dans ce cas il s'agit d'un peuple slave par assimilation, puisque à l'origine les Ros étaient des nordiques slavisés plus tard. L'A. analyse aussi comment Moscou a petit à petit gagné en importance pour finalement devenir le centre politique de la Russie, mettant ainsi fin à l'État des Ros de

Kiev. L'étude d'Angeliki PAPAGEORGIOU, *Η ιστορία των Πολωνών κατά τον Μεσαίωνα*, pp. 249-272, est la dernière du volume qui vise la présentation sommaire d'histoire d'un peuple slave, dans ce cas les Polonais. L'A. passe en revue la situation qui régnait dans la région correspondant à l'actuelle Pologne sous la domination des Huns puis des Avars, l'apparition des premières formations étatiques slaves au IXe s. et la formation d'un grand État polonolithuanien, qui prit fin au XVIe s. Les trois études qui suivent sont d'une autre orientation. Celles d'Evelina MINEVA, *Η μεσαιωνική βουλγαρική και σερβική γραμματεία*, pp. 272-300, et des Pavla GKANTZIOS-DRAPELOVA et Martine CHROMA, *Η τσεχική γραμματεία*, pp. 301-328, examinent la production littéraire en Bulgarie, en Serbie et en Tchéquie durant la période médiévale, tandis que l'étude de Tatiana BORISOVA, *Η μεσαιωνική ανατολική σλαβική γραμματεία (11ος-14ος αιώνες)*, pp. 329-354, envisage, sous le titre un peu énigmatique de la littérature 'slave orientale', la production ukrainienne et russe. Dans les trois cas, il s'agit de présentations sommaires, mais non moins importantes et intéressantes, car elles sont dues à des personnes qui maitrisent parfaitement le sujet.

Le volume est complété par une riche bibliographie (pp. 355-496), une notice biographique des auteurs (pp. 499-502), un index (pp. 503-512), et une liste des cartes historiques (pp. 513-535).

Le livre, comme on l'a déjà noté, comble un vide dans le domaine de la recherche historique en Grèce, où les études slaves font pratiquement partie de l'histoire nationale, vu les relations entre les peuples qui se réclament de la succession de l'empire byzantin. Malgré les nombreuses études qui paraissent en grec ayant pour sujet les différents aspects de l'histoire slave, il n'existait pas un livre qui, de façon claire, donnait un aperçu de l'histoire de chacun des peuples slaves durant le Moyen Âge. En raison de cette carence les éditeurs ont décidé de faire paraître ce volume qui, tout en restant strictement scientifique, peut être consulté par toute personne qui désire avoir une vision générale et documentée de l'évolution des peuples slaves.

P. YANNOPOULOS.

Ostkirchliche Studien, 62.2, Würzburg, Echter Verlag, 2013. ISSN 0030-6487.

Certes, la théologie ne fait pas partie des domaines qui intéressent *Byzantion*, mais dans le second fascicule de cette revue, purement théologique, il y a des articles qui envisagent les questions de querelles théologiques à Byzance. Le premier, signé par Katharina HEYDEN, *Gregorios Akindynos: Der verkannte Vermittler im Streit um die göttliche Energie (nicht nur) im 14. Jahrhundert* (pp. 193-218), concerne le dernier grand mouvement théologique byzantin : l'hésychasme et le conflit entre les deux Grégoire : Palamas, le grand penseur hésychaste, et Akindynos, le principal adversaire de la théologie du précédent. L'A. analyse surtout les positions théologiques d'Akindynos. Le deuxième article, celui d'O. DAVYDENKOV, *Die Formeln 'gottmenschliche Energie' und 'eine Energie' in der dyophysitischen christologischen Tradition des VI.-VIII. Jh.* (pp. 219-229), est sans doute plus théologique que le précédent, mais il est intéressant dans la mesure où il passe en revue la doctrine des sept penseurs byzantins, à savoir Jean le Scholastique de Skythopolis, Anastase Ier d'Antioche, Sophrone de Jérusalem, Maxime le Confesseur, Anastase le Moine, Anastase le Sinaïte et Jean Damascène. Si l'on tient compte du rôle dans l'évolution de l'empire byzantin qu'a joué le conflit au sujet des natures et des énergies en Jésus-Christ, on ne peut pas ignorer les études qui portent même sur l'aspect purement théologique de ce conflit.

Une des conséquences de ce conflit fait l'objet de l'article de Shahe ANANYAN, *Apologie et Christologie. La doctrine du Christ de l'Église arménienne aux Ve-XIIème siècles* (pp. 230-251), qui a un caractère beaucoup plus historique, puisqu'il s'agit d'un exposé sur les sources (éponymes ou anonymes) de la christologie arménienne. Tenant compte que l'Église arménienne, séparée de l'Église orthodoxe depuis le IVe concile œcuménique de Chalcédoine, a influencé profondément l'évolution des relations entre Byzance et l'Arménie, il est facile de comprendre l'intérêt de cet article. Pour terminer, signalons l'article de Leslie S. B. MACCOULL, *Isaiah's Scroll at Karm Al-Aḫbariya and Miaphysite Church Programs in Egypt* (pp. 252-261), qui étudie une peinture murale de l'église du village égyptien de Karm Al-Aḫbariya, représentant Isaïe. Elle date cette œuvre de la période des patriarches monophysites Théodose et Pierre IV d'Alexandrie (566-576).

P. YANNOPOULOS.

Rivista di studi bizantini e neoellenici, 49, Rome, Istituto di studi bizantini e neoellenici, Università di Roma, 2012, 378 pages. ISSN 0557-1367.

Comme c'est la règle, ce volume est biparti : la première partie est consacrée aux études byzantines et la seconde aux contributions néogrecques. Parmi les deux études consacrées au byzantinisme l'article de Giulia MARSILI, *L'*Apostoleion *di Costantinopoli: stato della questione e analisi delle fonti per alcune riflessioni di carattere topografico ed architettonico* (pp. 3-51), a pour objet un monument détruit par les Ottomans : l'église des Saints Apôtres, le mausolée et le panthéon des empereurs byzantins. Elle passe en revue les sources d'abord littéraires qui en parlent depuis le Ve s. Après sa destruction, une mosquée prit sa place. Les sources byzantines parlent aussi souvent de cette église, de sorte qu'il est relativement facile non seulement de la situer sur la carte, mais aussi de reconstituer son plan et dans une certaine mesure sa décoration et l'emplacement des sarcophages impériaux. R. S. STEFEC, *Zu einigen zypriotischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek* (pp. 53-78), étudie deux groupes de manuscrits à contenu théologique de la Bibliothèque Nationale de Vienne qui proviennent des collections chypriotes. Le premier groupe est composé de quatre manuscrits datés d'avant le XIVe s. (*Vind. Suppl. Gr.* 107 et 119, *Vind. theol. Gr.* 33 et 120). Le second groupe concerne les manuscrits datés entre le XIVe et le XVIe s. Il s'agit des *Vind. theol. Gr.* 116 et 268, et du *Vind. phil. Gr.* 218. Ensuite l'A. fait une analyse de la production du copiste chypriote Mathusalas Kabbades (c. 1500-1564), ainsi que du catalogue des manuscrits appartenant au Chypriote Markos Phalanges (habitant d'Ammochostos), transmis par un manuscrit autographe de 1570.

P. YANNOPOULOS.

Eugenia RUSSELL, *Literature and Culture in Late Byzantine Thessalonica*, Londres et New York, Bloomsbury Publishing Plc, 2013, XXIX + 201 pages. ISBN 978-1-4411-6177-2.

It takes some time for the reader to fathom what Eugenia RUSSELL's book is really about, all the more so since the title of the book and the titles of the chapters are somehow misleading. The book does *not* offer a general overview of literature and

culture in late Byzantine Thessalonica, as the title may suggest, but deals with only a few literary works, mainly hymns. The *Prologue: Where is Thessalonica?* explores the location of the city in literature, perception, imagination, and *mythos*.

After the *Prologue* follows Part 1, consisting of 2 introductory chapters, the first of which is entitled *Methodology, Parameters and Subject Matter*. In this ch. the exploration continues and the author displays an admirable erudition and offers many interesting and stimulating excursions into modern Greek and other literatures. However, these initially tend to confuse the reader, rather than to help him or her follow the line of the argument. The reader gets under the impression that the book will present him a kind of artistic portrait of the city 'as an anticipated destination and as a wistful location of departures', to which 'fondness, memory, despair and hurt were central'. However, the following chapters turn out to be particularly 'philological'. The intellectually and scholarly very demanding character of the book both contrasts with the didactic digressions made by the author and is somehow remediated by the many helpful didactic tools (photographs, tables, original texts in Greek and so one, even a list of PhD Topic Suggestions) in the appendices. Not until the last ch. the book fully reveals the reason of the disorienting introduction. – Ch. 2, *Thessalonica: Historical and Geographical Background*, already brings more clarity. Proceeding from the idea that literature can be a valuable source of historical knowledge, the author presents the hymnic veneration of St Demetrius, the patron saint of the city, as an expression of Thessalonian civic identity.

Parts 2 (ch. 3-4) and 3 (ch. 5-6) contain case studies focusing on Byzantine hymnography. Ch. 3, *Symeon of Thessalonica and the Sung Thessalonian Rite*, deals with Symeon, the last archbishop of Thessalonica before the city was captured by the Ottomans. He wrote a number of hymns to St Demetrius, who was considered as the protector of the city in the same way as the Virgin Mary was supposed to protect Constantinople. Throughout the book, it is argued that Thessalonica and Constantinople were perceived as 'twin cities', sharing the same fate (of being taken by the Ottomans) and being lamented in similar ways. The author highlights the role St Demetrius and the veneration of St Demetrius played in the city's public life, focusing on Symeon's contribution as a writer of hymns. However, most attention is paid to the 'technical' features of hymns and *encomia* and the artificiality of the distinction usually made between both. – Ch. 4, *A Byzantine Hymn to St Demetrius as an Example of Civic Identity*, focuses on a hymn to St Demetrius by Philotheos Kokkinos, again presented as an example of civic identity. It is a first edition of the text (preserved in the *Bibliotheca Marciana* in Venice) and as such of considerable value. An elaborate commentary on the literary and musical form of the Byzantine canon as 'another example of the renewed creativity that was characteristic of the ideological make-up of late Byzantium' is added. What makes the hymn an example of civic identity is regrettably only cursory dealt with.

Ch. 5, *Andronikos Kallistos: An Intellectual Biography of an Émigré from Thessalonica*, deals with the well-known Byzantine scholar who after the fall of Constantinople emigrated to the West and spent the rest of his life in Italy, France and England. He taught several prominent Renaissance scholars and played an important role in the preserving, copying, and commenting of Ancient Greek manuscripts, especially texts on poetry and philosophy, some of which he took with him from Constantinople to the West. Andronikos Kallistos is also the author of original works, among which his *Monody for the Fall of Constantinople* is the most relevant. Witnessing a profound acquaintance with Ancient Greek literature, it more

importantly conveys the sensibility of many of Andronikos's learned Byzantine contemporaries, doomed to live abroad. This ch. on Andronikos Kallistos provides the most convincing illustration of how literary works may indeed contribute to a better understanding of cultural identity. At the end of the ch., attention is paid to the seven manuscripts produced by Kallistos and preserved in British libraries. – Ch. 6 is the final part, entitled *An Akathistos Hymn to St Demetrius: An Example of Post-Byzantine Devotion*. It again focuses on the similarities between Constantinople and Thessalonica. In the hymn under scrutiny, St Demetrius, the protector of Thessalonica, is likened to the Virgin Mary, in honour of Whom the Akathistos Hymn was composed as a token of gratitude for Her protection during the siege of Constantinople by the Avars and Slavs in 626. The Hymn to St Demetrius also reveals the strong allegiance to the Byzantine cultural past.

In the final chapters, RUSSELL fulfils the expectations she raised in the introductory chapters. Nevertheless, her book will be more useful and appealing to philologists than to historians.

R. DETREZ.

D. I. SAHAS, *Το άλλο ισλάμ. Σε πορεία αίνου και υποταγής* (*Balkanica, Islamica et Turcica*, 1), Athènes, Ηρόδοτος, 2014, 229 pages. ISBN 978-960-485-087-7.

Un livre qui ne concerne peut-être pas directement les études byzantines, mais qui est pourtant important puisqu'il a comme sujet l'islam, religion qui a fait surgir la nation arabe de sa torpeur et l'a rendue concurrente de l'empire byzantin. L'A., un vrai connaisseur de l'islam, explique dans la préface du livre que la méconnaissance de la religion islamique, même par les scientifiques, est à l'origine de plusieurs malentendus, notamment dans le domaine du rôle du Coran et de la prière musulmane dans la vie de tous les jours. Il édite ainsi en traduction néogrecque une série de textes qui servent aux musulmans comme prières et il donne chaque fois des explications quant à l'origine de ces textes en y ajoutant des commentaires d'ordre philologique, historique et théologique. Dans une seconde partie, l'A. donne et explique les prières spécifiques de certains groupes musulmans tels que les *sufi* (les mystiques de l'islam) ou les prières chiites. Le livre est assorti d'un résumé en anglais (pp. 201-204).

Un livre qui sans doute fera date dans la bibliographie grecque, particulièrement pauvre en la matière, et qui ne s'adresse pas seulement aux arabisants, mais aussi aux lecteurs non spécialisés.

P. YANNOPOULOS.

D. SALACHAS, *Orient et institutions. Théologie et discipline des institutions des Églises orientales catholiques selon le Nouveau Codex canonum Ecclesiarum Orientalium* (Collection *Droit canonique, droit concordataire, droit civil ecclésiastique*), Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, 486 pages. ISBN 978-2-204-09666-9; ISSN 1152-1155.

From the first Vatican council (29 June 1868) onwards, the desire was often expressed to develop a single set of canons that would apply to all of the Eastern Catholic Churches – those Eastern European and Near and Middle Eastern Churches

that are in communion with the Roman Catholic Church. On the 18th of October 1990, Pope John Paul II finally promulgated the *Codex canonum Ecclesiarum Orientalium* (*CCEO*) after 18 years of labouring by the *Pontificia Commissio Codici iuris canonici orientalis recognoscendo*, a panel of Eastern Catholic patriarchs and clergymen as well as Latin and Orthodox consultants.

Dimitrios SALACHAS, Apostolic Exarch of the Greek Byzantine Catholic Church and professor in canon law at the Pontifical Institute of Oriental Law in Rome, has written extensively on the *CCEO*. With *Orient et institutions* he has produced a masterful and insightful analysis thereof. In twenty-three chapters the author discusses the historical background and circumstances of its codification and presents a thorough analysis of its contents. Particularly interesting is SALACHAS' focus on the implications of this code, not only for the Eastern Catholic Churches, but for the Roman Catholic Church itself. Surely, this volume will become the defining work on the *CCEO* in years to come.

A. HILKENS.

K. D. TRIANTAPHYLLOPOULOS, *Άπαντα*, vol. E, éd. par P. K. TSOUKAS, Athènes, Ακαδημία Αθηνών, Ίδρυμα Γαζή-Τριανταφυλλόπουλου, 2013, XXIII + 354 pages. ISBN 978-960-404-252-4 ; 978-960-98259-8-6 ; set 978-960-404-122-0.

K. D. TRIANTAPHYLLOPOULOS fut une personnalité marquante de la Grèce moderne : professeur de droit civil à l'Université d'Athènes, académicien, gouverneur de la Banque de Grèce. En son honneur l'Académie d'Athènes a publié, à titre posthume, ses œuvres complètes, en cinq volumes. TRIANTAPHYLLOPOULOS n'était pas un byzantiniste et de ce fait ses écrits ne présentent pas grand intérêt pour les études byzantines. Or, en tant que président de l'Académie, il a reçu comme nouveaux membres deux imminents byzantinistes, à savoir Alexandre Diomidis (spécialiste de l'économie byzantine) et Georges Maridakis (spécialiste du droit byzantin). À cette occasion il a prononcé deux discours de présentation de ces deux nouveaux académiciens (pp. 37-43 et 45-49) qui fatalement font état de leurs travaux. En outre, il a soutenu le canoniste bien connu P. Zepos, qui avait demandé des subsides auprès de l'Académie d'Athènes afin de publier le Συνταγμάτιον Νομικόν, rédigé en 1780 par Alexandre Hypsilantis, gouverneur de Valachie. Dans ce but il a prononcé un discours (pp. 303-305), où il justifie sa prise de position en faveur de Zepos, car l'ouvrage à publier n'était qu'une mise à jour du droit byzantin en matière de succession.

P. YANNOPOULOS.

S. T. TROÏANOS, *Εισηγήσεις βυζαντινού δικαίου*, Athènes, Ηρόδοτος, 2014, 283 pages. ISBN 978-960-485-085-3.

Cet impressionnant volume, dû à la plume d'un des plus éminents spécialistes en matière de droit byzantin, est divisé en deux parties. La première (pp. 15-47) retrace l'histoire du droit byzantin depuis le IVe s. jusqu'à la fin de l'empire et même durant les premiers siècles de l'empire ottoman, puisque le droit byzantin continuait à être d'application chez les chrétiens après 1453. In extenso deux paragraphes sont consacrés à la langue (d'abord latine ensuite grecque) juridique byzantine et à l'histoire de la recherche en matière de droit byzantin. La seconde partie est de loin la

plus longue (pp. 49-268) ; elle s'étend sur les ch. II à VIII, dont le deuxième est consacré aux principes fondamentaux présupposés à toute notion de droit, à savoir la notion de la personne et la notion de système d'application de la justice. Le droit byzantin établit une distinction entre personne physique et personne de droit. Ensuite dans les chapitres suivants sont examinés le droit de la responsabilité juridique, le droit portant sur les objets, le droit familial, le droit de succession et le droit pénal. Un dernier chapitre est consacré aux questions relatives à la jurisprudence. Dans tous ces chapitres l'A. analyse l'apport de la législation byzantine au droit romain et parfois hellénistique préexistants, mais aussi et surtout le changement d'optique du législateur qui est conditionné par le christianisme et sa morale, mais aussi par le pouvoir pratiquement illimité de l'empereur, source du droit et garant suprême de l'attribution de la justice. Le livre est complété par une annexe (pp. 271-276) qui porte sur ce que l'A. appelle 'droit public', mais qui en réalité concerne la personne impériale. À ce propos la législation byzantine est particulièrement pauvre, car l'empereur était d'office identifié avec la notion de justice. De ce fait il n'y a dans les textes législatifs byzantins que des indices ou des tournures syntaxiques propres à donner une idée de ce qui pouvait être un droit public à Byzance.

Un livre incontournable pour l'étude des institutions byzantines et le fonctionnement de la justice durant toute la vie de l'empire, et même après sa disparition.

P. YANNOPOULOS.

Ph. WOOD, *The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford, Oxford University Press, 2013, XIV + 305 pages. ISBN 978-0-19-967067-3.

Only three Christian Arabic chronicles from the period before the Crusades have come down to us. Unlike the Melkite chronicles of Eutychius of Alexandria († 940) and Agapius of Mabbug (c. 942), the *Chronicle of Seert* was written by a member of the Church of the East in late tenth- or early eleventh-c. Iraq. In his most recent book, Philip WOOD unleashes his analytical mind on this chronicle which has so far escaped a coherent study (though see now also the work of Dr Maria Conterno at Ghent University).

This is a volume that is well worth the read for anyone who is interested in the history of the Church of the East or Christian historical and hagiographical writing. Unraveling several layers of historical and hagiographical writing in the *Chronicle of Seert*, whose author was writing in the time of the successors of patriarch Timothy who had recentralized the catholicosate in Ctesiphon and considerably expanded the influence of the Church of the East, WOOD shows how the history of that Church from its origins until the 'Abbasid period was imagined by a late tenth-c. or early eleventh-c. Iraqi historian and his predecessors. The picture that emerges is that of a continuous rewriting of sources to fit new historical, political and social contexts. In the process of the author's analysis, the existence of a now lost fifth-c. patriarchal history is revealed. Yet, the *Chronicle of Seert* is more than a history of the catholicosate: it represents the culmination of centuries worth of Iraqi historiography into which a wide variety of traditions from various backgrounds (the Persian empire, the Roman world, …) were imported. WOOD's monograph opens up a window into these traditions for all of us to see.

A. HILKENS.

Ch. WRIGHT, *The Gattilusio Lordships and the Aegean World 1355-1462* (*The Medieval Mediterranean*, 100), Leyde et Boston, Brill, 2014, XVII + 469 pages. ISBN 978-90-04-26469-4 (relié); 978-90-04-26481-6 (version électronique); ISSN 0928-5520.

The late medieval Aegean was a culturally and politically fragmented area. Ch. WRIGHT explores this complex world by focusing upon the fascinating microcosm of the lordships of the Genoese Gattilusio family between 1355 and 1462. The Gattilusio ruled several territories in the northeastern Aegean, which orbited around Lesbos, and their regime exemplifies many of the social, political, and cultural tensions which characterized the region during this period. The Gattilusio lordships, which were created as the contingent product of the increasingly diffuse power structures of the Byzantine Empire, maintained their shrewdly negotiated power until the Ottomans incorporated the Aegean islands into their ever-expanding empire.

By adopting an overarching perspective, the book occupies a formidable lacuna in the scholarship concerning the Gattilusio territories, which has largely focused on one source or on one specific set of sources (for example, coins and notarial acts) in order to clarify specific details concerning the lordships' social, political, and economic organization (for example, family genealogy and the alum industry). WRIGHT, by contrast, abandons the specialized focus which characterizes most previous research and offers a more comprehensive picture of the lordships as a point of intersection between overlapping networks and spheres of influence. The book's encompassing approach, as the author recognizes, takes its cue from a paper (originally delivered in 1994) in which Geo Pistarino (1917-2008) drew attention to 'the diplomatic complexities of the lordships' position between the various influences of Byzantium, Genoa, and the Ottomans and the ambiguities of its relationship with each' (p. 26). The general importance of WRIGHT's work to the study of the Gattilusio lordships resides in the fact that it applies this approach to a larger scale. The result is a book which will stand for a long time to come as the first port of call for anyone who wants to know more about the Gattilusio lordships and about the northeastern Aegean during their reign.

Based on extensive archival research and a firm mastery of the existing scholarship, the book elucidates, in seven chapters (preceded by an *Introduction*), the social and political complexities of the lordships under study. Focusing on their political context and development, ch. 1 cogently sets out the chronological coordinates and sets the stage for the rest of the work. The six remaining chapters fall into three pairs which each share a specific perspective but have different emphases. Ch. 2 and 3 explore the two forces whose interaction initially gave rise to the Gattilusio lordships: Byzantium and Genoa. Ch. 2 clarifies why and how the Byzantine Empire originally established them and how it continued to provide their legitimacy. The lordships' relations with Constantinople aimed at mutual advantage and guided many of their political and social commitments throughout their lifespan. In addition to Byzantium, Genoa also continued to exert its influence upon the Gattilusio societies in multiple ways, and ch. 3 discusses the city's role in their social and economic structures. Together, ch. 2 and 3 show how the lordships negotiated between Byzantium and their metropolis and, as such, perpetually moved between solidarity and disengagement.

Ch. 4 and 5 discuss their internal dynamics as constituting more modest political and socio-economic networks. Chapter 4, in particular, shows the lordships as a network within the Aegean at large and explores the bonds between individual

territorial entities and the socio-economic (chiefly dynastic, familial, and trading) networks maintaining (and sometimes disturbing) the delicate balance of power in the region. Ch. 5 zooms in on the interplay between the various communities living in the Gattilusio territories, with particular emphasis on their interactions with government and institutions, mainly religious and political. The last two chapters return to ch. 2 and 3's 'outward perspective'. They demonstrate how the Gattilusio lordships negotiated between the two major powers in the Aegean which would largely shape their fate: the efforts (mainly by Rome) to unite Christian powers against the Turks (ch. 6), and the Ottoman Empire's encroaching Muslim forces (ch. 7).

As the outline above shows, the work's general focus is on socio-economic and political history. Anyone who consults this book with a special interest in the artistic culture of the area will be sorely disappointed; this is not the author's personal choice of emphasis but rather the direct result of the sources available. Evidence from visual culture is largely restricted to coins as well as carved stone plaques (pp. 13-14), briefly discussed in the context of the political self-representation of the regime (pp. 114-123; p. 135 with n. 13). Moreover, apart from the works of Leonardo of Chios and John Kanavoutzes, the Gattilusio lordships' literary production is notably meagre (p. 9): there is no Gattilusio equivalent to the *Chronicle of the Morea*, the *Chronicle of Tocco*, or to the Chronicles of Cyprus by Machairas or Boustronios. Even so, the brief discussion of Kanavoutzes' commentary on Dionysius of Halicarnassus (pp. 312-313) offers extremely interesting insights into the ways in which the classical tradition could be used to bridge the gap between Greeks and Latins. Moreover, it was interesting to discover that the territories of the Gattilusio attracted Latinophile scholars such as Manuel Kalekas, who moved from Constantinople to Lesbos following his conversion to catholicism, even though he disdained the island's perceived lack of culture (pp. 205-206). This tendency to migrate to Latin dominions, prior to the Council of Florence in 1438-1439, provides a less-noticed background to the more famous, and more momentous, outflow of Greek scholars to Italy during the Quattrocento. This is just one example of the book's many threads that may lead to further research of a more comparative variety.

The chapters are accompanied by several tables and some lucid maps of the Aegean, drawn by Erik Goosmann, which illuminate, among other things, the political geography of Lesbos. There is also a family tree of the Gattilusio lords. The *Conclusion* is followed by three appendices with additional digressions concerning Old Phokaia (pp. 407-411), the territorial acquisitions in the Northern Aegean (pp. 412-418), and the alum of Maroneia (pp. 419-421). The superbly multilingual bibliography (including items in Bulgarian, Catalan, English, French, German, Greek, Italian, Serbian, and Spanish) testifies to the author's admirable, wide-ranging research. The book came too early to take Anthony Kaldellis' edition and translation of Laonikos Chalkokondyles' *Histories* (Cambridge (MA), Harvard University Press, 2014) into account, which remedies some of the textual problems that haunt Eugenius Darkó's edition (1922-1927). An index of names and places (with helpful subentries) rounds off the volume.

This thoroughly researched and elegantly executed book is warmly recommended to those interested in the political and social history of the Latin East (and in particular, the Gattilusio lordships), the late Byzantine Empire, and Genoa's social and commercial networks.

H. LAMERS.

OUVRAGES REÇUS PAR LA RÉDACTION DU 1ER JUILLET 2014 AU 30 JUIN 2015

Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών, 39, Athènes, Εταιρεία Ευβοϊκών Σπουδών, 2010-2012, 286 pages. ISSN 1010-3724.

D. Baldi, *Il greco a Firenze e Pier Vettori (1499-1585)* (*Hellenica*, 53), Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2014, vi + 187 pages. ISBN 978-88-6274-578-9.

K. Banev, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy. Rhetoric and Power*, Oxford, Oxford University Press, 2015, x + 233 pages. ISBN 978-0-19-872754-5.

F. Basileiou, *Ποιμένας ἢ Τύραννος. Ὁ πατέρας στὴν Χριστιανικὴ λογοτεχνία τῆς Ὕστερης Ἀρχαιότητας*, Athènes, Ἐκδόσεις Ἁρμός, 2013, 366 pages. ISBN 978-960-527-783-3.

F. Bernard, *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry, 1025-1081*, Oxford, Oxford University Press, 2014, xvi + 376 pages. ISBN 978-0-19-870374-7.

P. Boulhol, *Grec Langaige n'est pas Doulz au François. L'étude et l'enseignement du grec dans la France ancienne (IVe siècle - 1530)* (*Héritages Méditerranéens*), Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014, 425 pages; illustré. ISBN 978-2-85399-929-8; ISSN en cours.

Penelope Buckley, *The Alexiad of Anna Komnene. Artistic Strategy in the Making of a Myth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, xv + 318 pages. ISBN 978-1-107-03722-9.

M. Campagnolo et K. Weber (photographies par Bettina Jacot-Descombes et Flora Bevilacqua), *Poids romano-byzantins et byzantins en alliage cuivreux. Collections du Musée d'art et d'histoire – Genève* (*Collections byzantines du MAH – Genève*, 4), Milan, 5 Continents Editions, 2015, 192 pages; illustré. ISBN 978-88-7439-702-0.

W. Ceran, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du IVe siècle de notre ère)* (*Byzantina Lodziensia*, 18), Lodz, Centrum Ceraneum, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2013, xvii + 236 pages. ISBN 978-83-7969-071-8.

P. Cesaretti, *Leonzio di Neapoli. Niceforo prete di Santa Sofia. Vite dei Saloi Simeone e Andrea (BHG 1677, 115z). Premessa di Augusta Acconcia Longo. Introduzione di Lennart Rydén* (*Testi e studi bizantino-neoellenici*, 19), Rome, Bolis Edizioni, 2014, 397 pages. ISBN 978-88-940045-2-6.

J. S. Codoñer, *The Emperor Theophilos and the East, 829-842. Court and Frontier in Byzantium during the Last Phase of Iconoclasm* (*Birmingham Byzantine and Ottoman Studies*, 13), Farnham et Burlington (VT), Ashgate, 2014, xii + 518 pages. 978-0-7546-6489-5; 978-1-4094-6986-5 (version électronique pdf); 978-1-4094-6987-2 (version électronique epub).

Cyprus and the Balance of Empires. Art and Archaeology from Justinian I to the Cœur de Lion, éd. par Ch. A. Stewart, Th. W. Davis et Annemarie Weyl Carr

Byzantion 85, 533-536. doi: 10.2143/BYZ.85.0.3117814

(*American Schools of Oriental Research. Archeological Reports*, 20), Boston (MA), American Schools of Oriental Research, 2014, XVIII + 268 pages; illustré. ISBN 978-0-89757-073-2.

Discorso pubblico e declamazione scolastica a Gaza nella tarda antichità: Coricio di Gaza e la sua opera. Atti della giornata di studio Nantes 6 giugno 2014 (*Due punti*, 38), éd. par E. AMATO, Lucie THÉVENET et G. VENTRELLA, Bari, Edizioni di Pagina, 2014, VIII + 287 pages. ISBN 978-88-7470-404-0; ISSN 1973-9745.

Dreaming in Byzantium and Beyond, éd. par Christine ANGELIDI et G. T. CALOFONOS, Farnham et Burlington (VT), Ashgate, 2014, XVI + 239 pages. ISBN 978-1-4094-0055-4.

Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου, 44, Athènes, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν. Κέντρο Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου, 2012-2013, 483 pages. ISSN 1105-0055.

Fontes Minores XII (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, 32), éd. par W. BRANDES, L. M. HOFFMANN et K. MAKSIMOVIČ, Francfort-sur-le-Main, Löwenklau Gesellschaft e.V., 2014, XII + 346 pages. ISBN 978-3-923615-30-8.

J. HARRIS, *Byzantium and the Crusades. Second Edition*, Londres et New York, Bloomsbury Publishing Plc, 2014, XIV + 270 pages. ISBN 978-1-78093-767-0 (relié); 978-1-78093-831-8 (livre de poche); 978-1-78093-736-6 (version électronique PDF); 978-1-78093-671-0 (version électronique ePUB).

Corinne JOUANNO, *Τὸ Μυθιστόρημα τοῦ Ἀλεξάνδρου. Γέννηση καὶ μεταμορφώσεις* [traduction de l'original intitulé *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*, Paris, CNRS Éditions, 2002, par Marina LOUKAKI], Athènes, Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, 2015, 777 pages. ISBN 978-960-250-631-8.

Dimitra P. KARAMBOULA et G. E. RODOLAKIS, *Ο κώδικας Vaticanus Graecus 2639. Ναξιακά νοταριακά έγγραφα του δουκάτου του Αιγαίου και της τουρκοκρατίας (1472-1598 και 1702-1798)* (*Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου*, 44, Suppl. 12), Athènes, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν. Κέντρο Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου, 2012-2013, 374 pages. ISBN 978-960-404-256-2; ISSN 1790-1006.

Κείμενα για τον Κωνσταντίνο Δ. Τριανταφυλλόπουλο 1918-2010, éd. par P. K. TSOUKAS, Athènes, Ακαδημία Αθηνών, Ίδρυμα Γαζή-Τριανταφυλλόπουλου, 2013, XX + 475 pages. ISBN 978-960-404-258-6; 978-960-98259-9-3; 978-960-404-122-0 (set).

D. KOROBEINIKOV, *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2014, XXI + 372 pages. ISBN 978-0-19-870826-1.

D. KRUEGER, *Liturgical Subjects. Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium*, Philadelphie (PA), University of Pennsylvania Press, 2014, XI + 311 pages. ISBN 978-0-8122-4644-5.

La lettre gréco-latine, un genre littéraire? (*Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée*, 52. *Série littéraire et philosophique*, 19), éd. par J. SCHNEIDER, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2014, 335 pages. ISBN 978-2-35668-045-7; ISSN 0151-7015.

A. LANIADO, *Ethnos et droit dans le monde protobyzantin, Ve-VIe siècle* (*École Pratique des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques*, III – *Hautes études du monde gréco-romain*, 52), Genève, Librarie Droz S.A., 2015, X + 341 pages. ISBN 978-2-600-01379-6.

Katherine MARSENGILL, *Portraits and Icons: Between Reality and Spirituality in Byzantine Art* (*Byzantioς, Studies in Byzantine History and Civilization*, 5), Turnhout, Brepols Publishers, 2013, XI + 463 pages; illustré. ISBN 978-2-503-54404-5.

Marielle MARTINIANI, *Donation Janet Zakos. De Rome à Byzance* (*Collections byzantines du MAH – Genève*, 3), Milan, 5 Continents Editions, 2015, 315 pages; illustré. ISBN 978-88-7439-687-0.

N. MELVANI, *Late Byzantine Sculpture* (*Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages*, 6), Brepols Publishers, Turnhout, 2013, X + 299 pages; 114 photos en blanc et noir, 5 dessins et 10 planches en couleurs. ISBN 978-2-503-53064-2.

Ch. MESSIS, *Les eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire* (*Dossiers byzantins*, 14), Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, 2014, 428 pages. ISBN 978-2-9530655-6-5; ISSN 1637-8350.

D. A. MICHELSON, *The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug*, Oxford, Oxford University Press, 2014, XVI + 245 pages. ISBN 978-0-19-872296-0.

T. PAPADEMETRIOU, *Render unto the Sultan. Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford, Oxford University Press, 2015, XV + 256 pages. ISBN 978-0-19-871789-8.

G. R. PARPULOV, *Toward a History of Byzantine Psalters ca. 850-1350 AD*, Plovdiv, prépublication, 2014, 320 pages; illustré.

Riflessi metropolitani liturgici, agiografici, paleografici, artistici nell'Italia meridionale. Atti della giornata di studi presso il Pontificio Istituto Orientale, 18 maggio 2010, éd. par V. RUGGIERI, L. PIERALLI et G. RIGOTTI (*Orientalia Christiana Analecta*, 296), Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2014, 195 planches; illustré. ISBN 978-88-7210-389-0; ISSN 1590-7449.

R. ROMANO, *Nili Monachi Commentarium in Hermogenis* Status *e codice manu scripto Parisino Suppl. Gr. 670*, 6 fasc., Naples, prépublication, 2011-2014, 589 pages + 20 pages de photos.

V. RUGGIERI et M. TURILLO, *La scultura bizantina ad Antiochia di Pisidia*. Avec un appendice sur les voyants d'huile par Gabriella LINI (*Orientalia Christiana Analecta*, 288), Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2011, 193 pages + 95 planches sans numérotation continue. ISBN 978-88-7210-373-9; ISSN 1590-7449.

H. SIEBERT, *Die ptolemäische* Optik *in Spätantike und byzantinischer Zeit. Historiographische Dekonstruktion, textliche Neuerschließung, Rekontextualisierung* (*Boethius*, 67), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014; 575 pages. ISBN 978-3-515-10812-6; 978-3-515-10825-6 (version électronique).

Subseciva Groningana. Studies in Roman and Byzantine Law, IX. *Between Groningen and Palermo*, éd. par J. H. A. LOKIN, B. H. STOLTE et N. VAN DER WAL, Groningue, Chimaira BV, 2014, XIV + 448 pages. ISBN 978-90-76892-27-6.

K. D. TRIANTAPHYLLOPOULOS, *Ἅπαντα*, vol. E, éd. par P. K. TSOUKAS, Athènes, Ακαδημία Αθηνών, Ίδρυμα Γαζή-Τριανταφυλλόπουλου, 2013, XXIII + 354 pages. ISBN 978-960-404-252-4; 978-960-98259-8-6; 978-960-404-122-0 (set).

P. VARALDA, *Michele Psello. Vita di s. Aussenzio di Bitinia. Introduzione, traduzione e commento* (*Hellenica*, 49), Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2014, 213 pages. ISBN 978-88-6274-529-1.

Stéphanie VLAVIANOS, *La figure du mage à Byzance. De Jean Damascène à Michel Psellos, VIII*[e] *- fin XI*[e] *siècle* (*Dossiers byzantins*, 13), Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, 2013, 349 pages. ISBN 978-2-9530655-5-8; ISSN 1637-8350.

D. WAGSCHAL, *Law and Legality in the Greek East. The Byzantine Canonical Tradition, 381-883*, Oxford, Oxford University Press, 2015, XX + 331 pages. ISBN 978-0-19-872260-1.

Wanted: Byzantium. The Desire for a Lost Empire (*Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia*, 15), éd. par Ingela NILSSON et P. STEPHENSON, Uppsala, Uppsala Universitet, 2014, IX + 304 pages. ISBN 978-91-554-8915-1; ISSN 0283-1244.

Yves Modéran, Les Vandales et l'Empire romain, édité par M.-Y. PERRIN, Arles, Éditions Errance, 2014, 302 pages; illustré. ISBN 978-2-87772-435-7.

J. L. ZECHER, *The Role of Death in the* Ladder of Divine Ascent *and the Greek Ascetic Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2015, XIX + 252 pages. ISBN 978-0-19-872494-0.